



المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

النظرية النقدية

مدرسة فرانكفورت

تأليف: آلن هاو

ترجمة: ثائر ديب

1584

النظريــة النقديــة

المركز القومي للترجمة

إشراف: جابر عصفور

النظرية النقدية

العدد: 1584
تأليف: آلن هاو
ترجمة: ثائر ديب
الطبعة الأولى 1431 هـ - 2010م

دار العين للنشر
الإدارة: 97 كورنيش النيل - روض الفرج - القاهرة
تليفون: 24580360 2 - فاكس: 24580955 2
المدير العام: د. فاطمة البودي
www.elainpublishing.com



المركز القومي للترجمة
شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة
ت: 27354524 27354526 فاكس: 27354554
E mail:egyptcouncil@yahoo.com

هذه الترجمة العربية لكتاب:

Critical Theory
By: Alan How

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: 27354524 - 27354526 فاكس: 27354554

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo
Email: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 - 27354526 Fax: 27354554

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: 2010 / 20968
ISBN: 978 - 977 - 6231 - 64 - 1

النظرية النقدية

تأليف: آلن هاو

ترجمة: ثائر ديب



دار الكتب والوثائق القومية

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

هاو، آلن

النظرية النقدية/تأليف آلن هاو

ترجمة: ثائر ديب

دار العين للنشر: الإسكندرية، ٢٠١٠

ص؛ سم.

تدمك: ٩٧٨ ٩٧٧ ٤٩٠ ٠٤٦ ٤

١- النظرية النقدية (فلسفة)

أ- ديب، ثائر (مترجم)

ب- العنوان

١٤٢

رقم الإيداع / ٥٦٥١ / ٢٠١٠

العنوان الأصلي:

Critical Theory

By
Alan How

Palgrave Macmillan
2003



المحتويات

القسم الثاني

أفكار أساسية: الجيل الأول

القسم الثالث

أفكار أساسية: الجيل الثاني

القسم الرابع

خاتمة

تصدير

يعود تراث **النظرية النقدية** إلى ما يزيد على خمسة وسبعين عاماً، هي الأعوام التي مضت على ابتداء تسميتها بهذا الاسم عام 1923، في **معهد البحث الاجتماعي** في مدينة فرانكفورت الألمانية التي أعطت هذه النظرية اسمها الأكثر شيوعاً: **مدرسة فرانكفورت**. وتراث **النظرية النقدية** هو تراث من الفكر لا يزال يترك بصمته الواضحة على المشهد الفكري في أوروبا الغربية وأميركا الشمالية كاشفاً عن قدرة على التجدّد والعودة إلى الحياة كلما بدا أنه يسير في المسار الطبيعي الذي تؤول إليه الأشياء جميعاً. فقوة تحدّيه النقدي لبعض الاتجاهات الفكرية الأشدّ نفوذاً في القرن العشرين، كالوجودية، والوضعية، ومؤخَّراً ما بعد الحداثية، لا تني تذكّر العالم الأكاديمي بغنى أفكاره وأهميتها. بل إن علاقته بالماركسية ذاتها، وجهةُ النظرَ التي كان قد تمسّك بها في الأصل، هي أيضاً علاقة تحدٍّ إن لم تكن علاقة رفض كامل. فقد حاول أن يقشّر عن أفكار ماركس تلك العناصر التي وجدها إشكاليةً، في الوقت الذي تمسك فيه بتلك التي شعر أنّها قد ارتقت بفهمنا العالم.

وما أرمي إليه من وراء هذا الكتاب هو أن أُحيِي لدى القارئ المعاصر روح ذلك التراث دون أن أتخلّى عن مبدأ الأمانة تجاه نصوصه. ولأن المرء لا يسعه أن يكتفي بالإعلان عن "الأهمية المتواصلة" التي تتسم بها نصوص كُتبت في ثلاثينيات القرن العشرين متوقعاً من القارئ ألا يجد في ذلك سوى الصدق والحقيقة، فقد عَملتُ على دعم روايتي وإيضاحها بأمثلة معاصرة، هيِ أمثلة آمل لها أن تفيد في إحياء مادة لَعلّها كانت ستبدو بغير ذلك من حقبة أخرى. ففي حين تبدي النصوص جميعاً عن علائم السياق الذي أنشأها، إلا أنها، إذا

ما مُيّزَت بما فيه الكفاية، فسوف تبدي، بدرجة ما، عن قدرتها على تخطّي ذلك السياق. وما آمله هو أن أكون قد تمكّنت من تبيان أنّ ما وجدته لدى **النظرية النقدية من** "تخطٍّ" للمعنى لا يزال لديه اليوم ما يقوله لنا؛ وهذا ما تتبّعته بمزيدٍ من التفصيل في الفصل التاسع.

ولا شكّ أنّ كتاباً يغطّي مثل هذا التراث المديد المتنوّع لا بد أن يترك جانباً بعض الأشياء. فأنا أعي، مثلاً، أنني لم أُسهِب كما ينبغي في تناول نقد هذا التراث للوضعية ونقده للوجودية، على الرغم من أنّ ثمة مسوّغاً لعقد فصولٍ لكل واحد منهما. غير أنني لم ألاحق هذا الأمر نظراً لتضاؤل أهمية وجهتي النظر هاتين. وبالمقابل، فقد عقدت مقارنة، في الفصل الثامن، بين وجهة النظر ما بعد الحداثية المعاصرة وضروب التشخيص التي قدّمها في حينه كلٌّ من الجيل الأول والثاني في **النظرية النقدية**.

وعلى الرغم من أنّ ما يدفع هذا الكتاب هو الرغبة في إلقاء الضوء على أعمال **النظرية النقدية** الآن، فإنه مبنيّ على نحو يراعي التسلسل الزمني بوجه عام. فالفصول من الثاني إلى الرابع هي بمثابة إطلالة على التحولات النظرية الأساسية التي شهدها هذا التراث بين جيله الأول وجيله الثاني. ومع أنّ من الممكن لهذه التحولات أن تُقرَأ على أنها ضرب من التحسين الذي أدخله هابرماز وهونيث، عن طريق إعادة البناء، على أفكار الجيل الأول، هوركهايمر وماركوزه وأدورنو، إلا أنَّ على القارئ أن يحترس من افتراض أنَّ ما يلي في الزمن يكون متفوّقاً بصورة آلية على ما يسبق فيه. ولكي أوضح ما لهوركهايمر والآخرين من قيمة باقية، فقد عمدت في الفصلين الخامس والسادس إلى استكشاف أعمالهم بمزيد من التفصيل.

أمّا في الفصلين السابع والثامن فأتفحّص بعضاً من مساهمات هابرماز في **النظرية النقدية**، مدركاً، مرةً أخرى، أنَّ ذلك يعني استبعاد بعض الأشياء، مثل بعض الجوانب المهمة من عمله الفكري في ميادين كفلسفة الأخلاق ونظرية القانون. غير أنَّ ذلك لم يَحُل بيني وبين النظر، في الفصل السادس، إلى استغراقه في وجهتين من النظر متباعدتين وتبنّيه الجزئي لهما: التأويل ونظرية النُّظم الاجتماعية، حيث أوضحت هذا التطور بالرجوع إلى بعض الأمثلة المعاصرة. وفي الفصل الثامن، وضعتُ النظرة ما بعد الحداثية إلى الحياة المعاصرة قبالة نظرة النظرية النقدية، ولعلّه من غير المدهش أنني وجدت نفسي في صف هذه الأخيرة.

وأخيراً، فإنّ الفصلين الأول والتاسع يمثلان "قطعتين طرفيتين"، حيث أصوّر لقاءاتي الأولى المترددة مع بعض الأفكار الأساسية في **النظرية النقدية**، وما يدفعني إلى الآن لأن أجد هذه الأفكار ذات قيمة رفيعة وباقية. ولقد وضعتُ في نهاية كل فصل من الفصول مقطعاً من أجل "قراءات إضافية" يقدم النصح لأولئك الذين قد يرغبون في التوسع في فهم **النظرية النقدية**.

آلن هاو

وورِشستر، فبراير/ شباط 2003



ملاحظةٌ للقارئ

لقد كتبتُ مصطلح **النظرية النقدية** بخطّ أسود عريض كي أميّز بينه وبين مصطلح "النظرية النقدية"، بالخطّ العاديّ، والذي يرادف اليوم في الدراسات الأدبية تلك النظريات التي ترى إلى العمل الأدبيّ على أنّه جزءٌ من حقل ثقافيّ أوسع، لا على أنّه عملٌ فنيّ مستقلٌ في المقام الأول. ولقد فضّلتُ أيضاً مصطلح **النظرية النقدية** على مصطلح **مدرسة فرانكفورت**، مع أنَّ القارئ سيجد أنني أستخدم كليهما. فكلٌّ منهما ناقص بعض الشيء، لكن **مدرسة فرانكفورت** اختراعٌ لاحق ولا يصحّ من الناحية الجغرافية إلا على بضع سنوات، فضلاً عن أنَّ من اخترعه ليس من أصحابه المعنيين.



1
مدخل

لقاءات أولى:

أول مرة أقع فيها على **النظرية النقدية** كانت في أواخر الستينيات من القرن العشرين حين اشتريت نسخة من كتاب هربرت ماركوزه **الإنسان ذو البعد الواحد**. وقد اشتريت ذلك الكتاب بنوع من الشعور المتجاذب، حيث كنت أدرك ما يتّسم به من طابع راديكالي مميّز، وهو ما كان يروقني، في الوقت الذي كنت أعلم فيه أنّه من بين الكتب الأكثر رواجاً، وهو الأمر الذي كان يقلل من قيمته كثيراً بالنسبة لي. فقد خطر لي أنَّ شعبيته ربما تكون دليلاً على قلّة شأنه. والحق أن أحدهم كان قد قال لي إنَّ هذا الكتاب ليس شعبياً وحسب، بل **شعبوياً** أيضاً، حيث كانت صفة الشعبوية آنذاك، شأنها الآن، من أشد العيوب الفكرية وأعمقها. ولقد استغرق الأمر فترة لكي أدرك أنّ من الأفضل للمرء أن يقرأ الكتب قبل أن يتقبّل ما يطلقه الآخرون من أحكام عليها.

لم أكن واثقاً، حتى بعد أن اشتريت الكتاب، إنْ كنت قد وضعت نقودي في المكان المناسب. على الغلاف الأحمر الفاقع لنسختي الصادرة عن روتلج وكيغان بول كان ثمة إشارة إلى عدد النسخ المباعة في أرجاء العالم. ومما زاد الطين بلّة ذلك النثر المنيع الذي انطوت عليه دفتا الكتاب؛ فلم أكد أفهم كلمة واحدة منه. كيف يمكن لذلك أن يكون شعبوياً؟ وحده الحدس بأن الأسطر الافتتاحية في الفصل الأول قد التقطت شيئاً مهمّاً عن الحياة المعاصرة هو ما أبقى الكتاب حياً في ذاكرتي إلى فترة لاحقة:

ثمّة غيابٌ للحرية ناعمٌ. سلسٌ. معقولٌ وديمقراطيٌ يسود في الحضارة الصناعية المتقدّمة، أمارة من أمارات التقدّم التقني. حقاً ما الذي يمكن أن يكون أكثر معقولية من قمع الفردية الذي تنطوي عليه مَيْكَنَةُ ضروب الأداء المؤلمة إنما الضرورية اجتماعياً؛ وتركيز المشروعات الفردية في شركات أشدّ فاعلية، وأكثر إنتاجية؛ وتنظيم التنافس الحر بين ذوات اقتصادية متفاوتة في العدّة والمؤهلات؛ والحدّ من الامتيازات وضروب السيادة القومية التي تعترض سبيل المنظمة الدولية إلى الموارد.

(ماركوزه 1994 [1964]:1)

لا شكّ أنَّ المفارقة الساخرة في قول ماركوزه إنَّ ما من شيء يمكن أن يكون أكثر معقولية من قمع الفردية في المجتمع المعاصر تلفت الانتباه على الرغم مما تنطوي عليه من تنغيص وإزعاج. وبالمثل، فقد نبّهني، باستخدامه العبارة الجديدة المحدّدة *un*freedom [غياب الحرية]، بدلاً من التقييد أو الاضطهاد، إلى تبصّر مفاده أنَّ من الممكن الآن لنقيض الحرية أن يسود دون أن يعلن عن نفسه.

والحال، أنني لم أبدأ بفهم ما انشغل به ماركوزه في **الإنسان ذو البعد الواحد** إلا بعد بضعة سنوات في أوائل السبعينيات، كجزء من مُقَرَّر **المجتمع الصناعي** الذي أُعطيَ للسنة الأولى في علم الاجتماع. بل إنَّ فضّ أسرار ذلك الكتاب قد اقتضى طول أناةِ محاضرٍ لا يمانع في إلقاء محاضراته خارج غرفة الصف على طلاب مهتمين.

كان الأسلوب اللغوي أهونَ العقبات. فجُمل ماركوزه ليست في العادة تلك الجمل القصيرة القابلة للاستيعاب، بل جمل طويلة، جوّابة، قوية يمكن للواحدة منها أن تستغرق فقرةً كاملة حيث يبدو الفاعل فيها والمفعول به مثل من تربطهما قرابة بعيدة. بل إنَّ بعض العبارات الواصفة، في بعض الجمل، تغدو هي ذاتها ضرباً من الفاعل – المفعول به الجمعيّ. فكل عبارة تعمد على نحوٍ ديالكتيكي ومتبادَل إلى "إعادة" تحديد العبارة التي سبقتها في الوقت الذي تضيف فيه شيئاً من المعنى على التي تليها. أما النتيجة التي تترتّب على ذلك فتتمثّل في لوحة جدارية وامضة من الأفكار، تتيح للكاتب أن يسبر الأفكار المعقّدة سبراً معقّداً. وهي نتيجة تجبر القارئ على أن يربط معاً مجموعةً من الأفكار المتعالقة ويتيح لها أن تتمازج وتتنافذ واحدتها مع الأخرى، وذلك دون أيّ اختزال لهذه السيرورة بإيصال الجملة

إلى ضرب من النتيجة الواضحة المباشرة التي تحلّ تعقيدها. وعليَّ أن أضيف أنني وجدت شيئاً فشيئاً أنَّ هذه الكتابة تكاد أن تكون الزناد الذي يقدح ما تنطوي عليه من فكر، وأن المصاعب التي عانيت منها في قراءة ماركوزه ليست سوى عقبة صغيرة بالمقارنة مع تلك التي اعترضتني لدى زميله أدورنو.

النظرية النقدية والتأمّل والوقائع:

مثل أيّ شاب يترعرع في المملكة المتحدة، فقد تأثّرت أيما تأثّر بافتراضات التقليد الفكري الأنجلو-أميركي الذي ينظر إلى الوقائع الإمبريقية على أنّها الكيان الأميز والأهم على الدوام. أمّا ذلك الخيط التأمّلي الذي يجري عبر **النظرية النقدية** فكان ينظر إليه بعض أساتذتي نظرةَ تشكّك وارتياب أكيدةً بوصفه خليطاً متهوراً من الإيديولوجيا وضروب القطع والجزم غير المبرّرَة. بيد أن الوقت قد حان للتغيّر، ووجدت نفسي عرضةً لانحياز النظرية النقدية إلى مناهضة الإمبريقية، ميّالاً على نحوٍ متزايد إلى الأهمية التي تسبغها على العلاقات بين الوقائع. فتعلّمتُ ما يُعْتَبَرُ الآن واحدةً من كليشيهات علم الاجتماع، وهو أنَّ الوقائع لا تتكلم من تلقاء ذاتها، وأنَّ ما يُنتجُ الدلالة الشارحة أو التفسيرية، التي تختلف تماماً عن الدلالة الإحصائية، إنّما هي شبكة العلاقات التي تكتنف الوقائع.

كما تعلمتُ من **النظرية النقدية** أنَّ التأمّل لا ينبغي أن يُنظر إليه كمصطلح جدير بالازدراء. ففي اللغة الإنجليزية توحي كلمة "speculation" [تأمّل] بصورة شيء مبهم وربّما غير مبرّر، أشبه بما يستخدمه الصحفيون بخبث في تضخيم قصةٍ على الرغم من افتقارها للوقائع. وهو من غير شك ذلك الشيء الذي سبق لعلماء الاجتماع ذوي الذهنية الوضعيّة أن حذّروني منه. غير أن سعي النظرية النقدية الدائم إلى إقامة الصلة بين العلوم الاجتماعية والفلسفة هو ما دفعني لأن أكتشف أنَّ من الممكن النظر إلى الدور الذي يلعبه التأمّل في ضوء مختلف تماماً. ثم إنه لا ينبغي التقليل من الأهمية التي يحظى بها عمل هيغل لدى الجيل الأول من **المنظّرين النقديين**. فلقد سبق لماركوزه بشكلٍ خاص (1973 – [1941]) أن أبرز أفكار هيغل حول الطبيعة التأملية الجوهرية للعقل كيما يقيم أساساً للنقد الذي وجهته **النظرية النقدية** للإمبريقية. ورأى ماركوزه أنّه في أعقاب النجاح الذي حققته العلوم الطبيعية برزت أشكال حديثة من الفكر عملت على تأليه الوقائع وعبادتها. فصار يُنْظَرُ إلى الوقائع على أنها الأوعية الخالصة

التي نجد فيها الحقيقة. أما النتيجة التي ترتّبت على ذلك فتمثّلت في الحط من شأن التأمّل بوصفه شيئاً ليس واقعياً، ملتبساً وموضع شكّ. ورأى ماركوزه، مثل هيغل من قبل، أنَّ ما هو موضع شك والتباس هو اختزال العقل لمصلحة الوقائع، وهو ما دعاه ماركوزه بـ"تخلّي العقل عن عرشه" (20:1973).

وعند **النظرية النقدية** أنّ "التأمّل" عنصر حيوي من عناصر العقل؛ فهو مرتبط بكلمة "speculum" أو المرآة التي تعكس شيئاً آخر. ونحن حين نفهم شيئاً ما إنما نعكس صورته. وهو انعكاس ليس له أيّ كينونة خاصة به بل هو ما يظهر لنا في تلك اللحظة. والشخص المتأمّل هو من لا يقبل على نحوٍ عقائدي جامد هذا المظهر أو ذاك على أنه كلّ ما هنالك، بل يدرك أنَّ المظاهر تعكس صورةً علاقة تاريخية محدَّدة بين الذات والموضوع. ولقد تعلّمتُ أنَّ **المنظّرين النقديين** حين يكتبون بأسلوبهم الديالكتيكي المتردد جيئة وذهاباً، والمتحول خلفاً وقدّاماً بين الذات والموضوع، إنّما يكتفون بترداد ما رأوا أنّه العنصر التأمّلي المميز بين عناصر العقل ذاته.

العقل الديالكتيكي والسياسة:

غير أنني إذْ تعلمتُ أنَّ الفكر الديالكتيكي مبدأ منهجي لدى **النظرية النقدية**، تعلّمتُ أيضاً أنّه مبدأ سياسيّ ملحّ. فعند ماركوزه أنَّ التشديد الوضعي-الإمبريقي (وأنا أستخدم هاتين الكلمتين لأشير عملياً إلى الشيء ذاته) على تعيّن الوقائع وكونها معطاة سلفاً إنما يستلزم قبولاً محافظاً مميِّزاً للأشياء كما هي. وما أعنيه بـ"التعيّن" هو فكرة أنَّ ما يظهر لعالم الاجتماع الإمبريقي كدليلٍ واقعي يُؤخَذ من قِبَل هذا العالم على أنه الأساس لحقيقة الوَضع المعنيّ، بحيث لا يمكن سوى لوقائع معاكسة أن تغيّر هذا الوضع. فإذا ما كان مجتمع محدّد يرى إلى أشياء معيّنة على أنها الحقيقة بشأن منظومة العدل فيه على سبيل المثال، فإنَّ على الإمبريقي أن يقبل أنَّ العدل لا يمكن أن يعني سوى ما يمكن ملاحظة أنّه العدل في ذلك الوضع. وتكمن محافظة هذه النزعة في لامبالاتها حيال المظاهر الإمبريقية، وقبولها ما هو "متعيّن" أو "مُعْطَى" للمراقب في لحظة محدّدة. وماركوزه لا يقيم صلةً مباشرة بين الإمبريقية والمحافظة السياسية، على الرغم من أنه اتُّهِمَ بذلك في بعض الأحيان، فما يقوله ماركوزه هو أنَّ العلاقة بين الإمبريقية وأيّ شرط اجتماعي هي علاقة مطاوعة وانقياد وإِنْ لم تكن علاقة مناصرة ودفاع (انظر كاتز 1982: 98).

وعلى النقيض من هذا فإنَّ **النظرية النقدية** قد عُنيت على الدوام بالكيفية التي غدت بها الأشياء ما هي عليه وما يمكن أن تغدو عليه في المستقبل، وهذه عنايةٌ بالحقيقة الأوسع أو بالصحة والشرعية الأعرض لما هو عليه الحال في الوقت الراهن. وكما يقول ماركوزه، فإنَّ "حقل المعرفة الفعليّ ليس الوقائع المتعيّنة أو المُعطاة عن الأشياء كما هي، بل تقويمها النقدي كمقدّمة لتخطّي شكلها المتعين". (1973: 145). وبالنسبة لماركوزه، فإنَّ التمييز الذي أقامه هيغل بين الماهية والوجود هو تمييز حاسم. ففي حين يشير الوجود إلى ما يوجد فعلياً، تشير الماهية إلى ما يمكن أن يأتي إلى الوجود لاحقاً، تشير إلى إمكانية. فلكي توجد العدالة الإنسانية، ولكي تكون عدالة أصلاً، لا بدّ أن تشير إلى إمكانية الإنصاف، وإحقاق الحقّ، والمساواة. وما إلى ذلك. أمّا الشكل الذي تتخذه العدالة فعلياً في زمن معين فيمكن، بل ينبغي، أن يوضع نقدياً على المحك إزاء الإمكانية المتأصّلة في المفهوم بغية التوصل إلى مستويات أرفع من الإنصاف والحقّ والمساواة. وإذا ما كان مجتمع ما يعمل على إحباط إمكانيته في تحقيق مستويات أرفع فيجب أن يكون عرضةً للنقد من داخله. حيث تكمن هنا إمكانية انبثاق شيء ما أشدّ عقلانية. ولقد اكتشفتُ أنَّ مثل هذا النقد يُدْعَى بـ"النقد المحايث"، وأنَّ مهمة **النظرية النقدية**، على الأقل في هذه المرحلة من ثلاثينيات القرن العشرين وأوائل أربعينياته، هي أن تُفْصِح عن هذا النقد المحايث.

ما ترمي إليه **النظرية النقدية**، إذاً، هو أن تكون ديالكتيكية، ليس لأنّ مثل هذه النظرة تردد أصداء الطبيعة التأملية للعقل وحسب، بل من ناحية سياسية أيضاً لأنَّ العقل والواقع مرتبطان على نحو صميمي واحدهما مع الآخر. وما تزعمه **النظرية النقدية** هو أنَّ خاصية التفاعل جيئة وذهاباً التي تسِمُ التعقّل الديالكتيكي هي خاصية تعكس علاقة هذا التعقّل المحايثة بالواقع الاجتماعي، الذي هو أيضاً عبارة عن سيرورة أو عملية ديالكتيكية. وفي العلاقة الديالكتيكية يكون العنصر الواحد من عناصر السيرورة مُفْتَرَضاً مسبقاً من قبل عنصر مضاد في الوقت الذي يكون فيه محتوياً هذا العنصر الأخير كجزء من هويته هو ذاته. وبذا يكون الاثنان عبارة عن وحدة للضدين. وترى **النظرية النقدية** أنَّ ثمة قوىً متعددة في عالمنا الحديث هي في حالة من التضادّ والترابط في آن معاً، واحدتهما مع الأخرى: العلم والتكنولوجيا بوصفهما محرّرين أو مدمِّرين؛ الثقافة بوصفها منبِّهة وموقظة أو مهدِّئة ومُسكنة؛ الفن بوصفه تقدّمياً أو رجعياً، وهلم جرا. ومهمة **النظرية النقدية** هي أن تستقصي هذه الأضداد المترابطة ديالكتيكياً وتتبيّن الخطوط العريضة لما يمكن أن يغدو أكثر عقلانية.

تبرير النقد:

إنَّ الربط بين هذه الأفكار الهيغلية والإلحاح الماركسي على طبيعة الوجود المادية هو ما جلب لـ **النظرية النقدية** صفة "النقدية". ولقد استخدم **المنظّرون النقديون** كلمة "نقدي" critical للإشارة إلى فكرة النقد critique، وليس إلى مجرد الانتقاد criticism. وكلمة "النقد" critique تظهر في عناوين كثير من كتابات ماركس وتشكّل جزءاً من جهدٍ يرمي إلى تمييز مقاربته من مقاربات سواه من الراديكاليين. فمجرد الانتقاد، كما ساجل، ينطوي على فرض المعايير على الوقائع فرضاً من الخارج. والمُنْتَقِد يعترض على أشياء لأسباب خاصة تتعلق به، وينتقدها على هذا الأساس. ومثل هذه المقاربة تضفي ميزةً على موقع المُنْتَقِد لكنها لا تبرره؛ وهي تشتمل على ضربٍ من الجمود العقائدي إذ تزعم أنَّ موقع المنتقد هو موقع ذو شرعية وشأن قبل أن يُطَبَّق ويفعلَ فعله، كما تعفي هذا الموقع من ضرورة تلبيته معاييره النقدية الخاصة. وإذ يخفي (مجرّد) الانتقاد موقعه الخاص فإنَّه يوقع بذاته الهزيمة ويحبطها معرّضاً إياها لنكوص وتراجع لا نهاية لهما. فآراء منتقد (مجرّد) يمكن انتقادها بآراء منتقد (مجرّد) آخر، وهلم جرا، إلى ما لا نهاية، دون أن نجد أنَّ أحد الآراء أرفع شأناً من غيره أو أكثر شرعية (انظر بن حبيب 1986: 32 وما يليها).

وبالمقابل، فإنَّ النقد المحايث يفترض مسبقاً وجود معايير تكون حاضرة في الوضع أو الحالة ذاتها، معايير تحكم من خلالها الحالة على ذاتها، وتتساءل إذا ما كانت تلبّي سبب وجودها وتفي به. وبذلك يكون مسعى النقد لأن يشدّ الواقع صوب ما ينبغي أن يكون عليه، صوب ما هو محايث له وما سيغدو عليه، إذا ما كانت جميع الأشياء الأخرى متكافئة ومتساوية. وعلى سبيل المثال، فإنه غالباً ما يُزعم أن السوق الحرة هي الأفضل من حيث تلبيتها حاجات الأفراد الاقتصادية، شأنها شأن التنظيم السياسي الذي يَسِمُ الرأسمالية، والذي يقوم على "الفردانية التملّكية"، إذ أنه الأفضل من حيث تلبيته حاجة الفرد إلى العدالة والحرية: فثمة تلازم بين الاثنين. ومصطلح "الفردانية التملّكية" هو مصطلح سكّه سي. ب. ماكفرسن (1962) بغية الإحاطة بالفكرة التي مفادها أن إحساسنا الغربي بأهمية الحق بامتلاك الأشياء، خاصةً أنفسنا، وبأن نكون المالكين لحيواتنا، هو إحساس أعمق مما يبدو للوهلة الأولى. غير أنه حين يواجه المرء هذه المزاعم أو "ينقضها"، كما تقول **النظرية النقدية**، بواقعة أن السوق الحرة تتحكم بها الشركات متعددة القوميات وأنها لا تكترث بمصالح الأفراد، فإنَّ صورةً

نقدية مختلفة تنبثق وتظهر. ولقد سبق لـ **النظرية النقدية** أن مَوْقَعَت نقدها الرأسمالية الصناعية في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين وفي أربعينياته عند الفاصل بين المزاعم الزائفة وما يحصل فعلياً، وهو المكان الذي يمكن أن تظهر فيه إمكانيةُ أشكالٍ من الفكر والفعل جديدة وأكثر عقلانية.

وعلى الرغم من أنَّ جيل ما بعد الستينيات من **المنظّرين النقديين**، خاصةً يورغن هابرماز، قد أبدى ابتعاداً واضحاً عن الأفكار الهيغلية والماركسية التي سبق للجيل الأول، ماركوزه وهوركهايمر وأدورنو، أن أفصح عنها، إلا أنَّ الاهتمام الأساسي بـ **تقعيد** النقد أو تبريره استمر على ما كان عليه. ففي علم الاجتماع، في العشرين سنة الأخيرة، كان ثمة رفض للافتراضات الوضعية،خاصة الفكرة التي تزعم وجود مراقب متحرر من أحكام القيمة، وبعيد عن التحيّز ومعها تلك الزيادة الملحوظة المتساوقة في ما يمكن أن ندعوه بالنقد الملتزم أخلاقياً، ذلك النقد الذي سبق له أن انحرف في بعض الأحيان صوب الأخلاقوية المحضة. فعلى الرغم من أنَّ مثل هذه التيارات تبدو كما لو أنّها تردّد أصداء مناهضة **النظرية النقدية** للوضعية، إلا أنها من نواحٍ معينة غريبة عن تلك الروح. فلطالما سعت **النظرية النقدية**، بوصفها تقليداً، إلى تقعيد نقدها أو تأسيسه على شيء أشدّ جوهريةً من الحنق أو الغضب الشديد. ولطالما اعتقدت أنَّ على النقد أن يكون مبرَّراً، لا بالإحالة إلى مصدر طارئ من مصادر الغيظ، بل إلى شيء يرتبط بالشرط الإنساني أشدّ ما يكون الارتباط. فعندها وحسب يمكن للنقد أن يطلق دعاوى ذات مدى كونيّ، دعاوى تطالب بأن يُنْظَر إليها على أنها البشير بمستقبل أكثر عقلانية.

النظرية النقدية والعقل:

لقد تعلّمتُ، منذ بدايات سعيي المتردد والمتلعثم وراء فهم **النظرية النقدية** عن طريق **الإنسان ذو البعد الواحد والعقل والثورة** (1973 [1941])، أنَّ سمةً أساسية من سمات هذا التقليد هي تلك الأهمية التي يسبغها على **العقل**، حيث يُكتَب الحرف الأول من كلمة العقل (reason) حرفاً كبيراً "R" في بعض الأحيان. ولم يكن من السهل أبداً أن أتوصل بالضبط إلى ما يعنيه العقل لدى **المنظّرين النقديين**، أو إلى ما يدفعهم في بعض الأحيان إلى كتابة الكلمة بذلك الحرف الكبير. غير أنني رحت أرى شيئاً فشيئاً أنَّ **العقل** بالمعنى الصحيح"Reason" هو

بالنسبة لهم أكبر وأهمّ من مجرّد العقل. وأنهم يهدفون، فيما يهدفون، إلى تحدّي ما يُحسَب عموماً على أنه العقل، وإلى التوسع فيه بحيث يغدو أكثر شمولاً. ومرة أخرى كان ماركوزه هو الذي فتح الباب.

لقد أشار إلى أنَّ هيغل كان قد جعل العقل السمة المحدِّدة للكينونة الإنسانية (ماركوزه 1973: 5–11). فبينما يظلّ الحجر، على سبيل المثال، حجراً على الدوام، ولا يتبدّل إلا بتأثير أشياء أخرى تفعل فيه فعلها، فإنَّ النبات يوجد في حالة من "الصيرورة"، حيث "يتكشّف ويتطور... إذْ يكون في لحظة ما برعماً، ثم يغدو زهرةً، إنه بالأحرى تلك الحركة الكليّة من البرعم إلى الزهرة إلى الذبول" (1973: 11–12). وهو يقترب من كونه "ذاتاً" بالمعنى الإنساني المميز من حيث أنَّ تطوّره ليس مفروضاً عليه من الخارج. غير أنَّ النبات لا "يدركُ" ما يفعله، بل يفعله وحسب، على النحو الذي يتيحه المناخ والتربة. فلا يمكن الكلام على إدراكٍ ووعي للذات، وعلى درجة من التعمّد تكون مندرجة في الفعل، إلا مع الذات الإنسانية إذْ تقوم بما تقوم به. وكما يقول ماركوزه (1973: 9):

> **وحده الإنسان يحوز القدرة على التحقق الذاتي، القدرة على أن يكون ذاتاً محدِّدة لذاتها في جميع عمليات الصيرورة، ذلك أنّه وحده يمتلك فهماً للإمكانيات ومعرفةً بـ"الأفكار". ووجوده ذاته هو سيرورة من تحقيق إمكانياته، ومن صياغة حياته تبعاً لأفكار العقل.**

هكذا لا يكون العالم الإنساني متمادياً مع الطبيعة ومؤلَّفاً من أشياء ثابتة، إمبريقية كما تراه الوضعية، بل شيء يربك الطبيعة بِقَدْرٍ ما، ويروغ من سيروراتها السببية.

والعقل هو الذي مكّن البشر من أن تكون لديهم إمكانية تقرير المصير. وليس مدهشاً، إذاً، أنَّ العقل قد ارتبط ذلك الارتباط الوثيق مع ذلك المفهوم الأساسي الآخر من مفاهيم **النظرية النقدية**، ألا وهو الحرية أو الانعتاق. فلقد نُظِرَ، في الحقيقة، إلى الحرية والعقل على أنهما متعالقان على نحوٍ ديالكتيكي (ماركوزه 1973: 9). فالعقل يفترض الحرية لأنَّ العقل يعني القدرة على التوجّه بالذات نحو تقرير حياتها الخاصة. والحرية، من جهة أخرى، تفترض العقل، لأننا لا نستطيع أن نقرر ما الذي يمكن أن تكون عليه الحياة الأفضل والأكثر انعتاقاً إلا من خلال إعمال العقل.

ولا يقتصر الأمر عند ماركوزه على ارتباط الحرية بالعقل ذلك الارتباط الوثيق، بل يتعدّى ذلك إلى النظر إلى كليهما على أنّهما يرتبطان بقرابة وثيقة بفكرة الذات الإنسانية الواعية لذاتها، وبفكرة الـ"geist" أو الروح--العقل. فالذات الإنسانية لا تكتسب أهميتها الحقّة، ولا تنضج شيئاً فشيئاً، إلا من خلال سيرروة تاريخية من تكوين الذات. فالذوات الإنسانية الحائزة العقل هي وحدها التي يمكن لها أن تدرك ذاتها، لا بوصفها جزءاً من الطبيعة وحسب، بل بمعزل عن الطبيعة بدرجة ما. ولقد وجدتُ أنَّ **العقل**، يقع بالنسبة لـ **النظرية النقدية**، في القلب من شبكة الإمكانياتً هذه.

لقد رأى ماركوزه في **العقل والثورة** أنَّ الإمبريقية تهدّد باستئصال العقل بمعناه العام إذْ تُنْكر إمكانية "الكليّات". فالإمبريقية تطرد الفكرة التي مفادها أنّ من الممكن أن تكون هنالك حقائق عامّة أو (كليّة) السريان يفترضها الشرط الإنساني، ولا تشكّل منها الوقائع الراهنة سوى لحظة واحدة من لحظات تطورها، وأنَّ الوضع الراهن ينبغي أن يُتَحدَّى على هذا الأساس. فبالنسبة للإمبريقية، إما أن يُمكنَ رَصدُ شيءٍ ما على أنّه كليّ فعلاً، أو لا يمكن. فإن لم يمكن، وبالطبع فإنَّ ما من شيء في النهاية يمكن رصده على أنه كلي فعلاً، يغدو القول إنَّ **العقل** والحرية "خيران كليّان" مرتبطان بالشرط الإنساني مجرّد فكرة موهومة ووعد لا يتحقق. فهما ليسا سوى نتاج لـ"العرف أو العادة" أو "آلية نفسيّة" (1973: 18، 20). وبتعابير إمبريقية، فإنه إذا ما كان من الواجب وجود نقد للوضع القائم، فإنَّ هذا النقد لا يمكن أن ينبع من أي نقصٍ أو تناقضٍ متأصلين في الواقع، وإنما من أحدٍ ما يفرض قيمه "الذاتية" بطريقةٍ نقدية على وضعٍ موضوعي، وقائعي.

لقد شعرت في البداية بشيء من التشوّش الناجم عن التنافر بين رفض ماركوزه للرواية الإمبريقية عن العقل ودفاعه العنيد عن البديل الهيغلي في العام 1941 من جهة أولى، وبين مزاجه الكئيب في كتابه **الإنسان ذو البعد الواحد** في العام 1964 من جهة ثانية. غير أنني أدركت أنَّ **النظرية النقدية** تستجيب للتغيرات التاريخية وأنَّ النظرتين السابقتين ليستا بعيدتين عن الترابط[1] . ففي حين عُنْيَ **العقل والثورة** بنقد هيغل للإمبريقية، وعُنيَ في أقسامه الأخيرة

(1) لم أكتشف إلا لاحقاً أنَّ ماركوزه كان قد كتب مقالة في العام 1941 عنوانها "بعض النتائج الاجتماعية المترتبة على التكنولوجيا الحديثة"، أشار فيها إلى العناصر المناهضة للفردانية مما تنطوي عليه العقلانية التكنولوجية، وهي الفكرة التي سوف تنضج في كتابه **الإنسان ذو البعد الواحد**

بنقد عام للوضعية الفلسفية وافتراضاتها "السياسية المحافظة، فإنَّ ماركوزه، في **الإنسان ذو البعد الواحد**، يسهب في الكلام على ما ترتّب على ذلك من نتائج أخلاقية وسياسية، كاشفاً، في العام 1964، عن اتّساع القاعدة التي اكتسبتها هذه النتائج، وأنَّ ذلك يبشّر بإغلاق الباب على العالم السياسي والاجتماعي.

ولقد رأى ماركوزه أنَّ العقل قد غدا ظلاً باهتاً وحاقداً لذاته الفعلية. فالعقل، في كنف الافتراضات الإمبريقية، انصرف عن القضايا الكبيرة والكلية المتعلّقة بما يمكن أن تكون عليه الحرية والعدالة، وراح يقصر اهتمامه على ما يمكن أن يفعله بما هو موجود أصلاً: الوقائع. وكلّ من يتكلّم على أنَّ مثل هذه الوقائع الكبيرة يمكن أن تنطوي على أفكار صار يُنبَذ بوصفه إيديولوجياً، أو ميتافيزيقياً، أو ذاتياً خالصاً ليس غير. أمّا المهمة التي استعدّ لها العقل آنئذ فكانت أن يغدو أداةً للتعامل مع الوقائع، ضَرباً من البراعة في قياس ما هو ملائم وعملي تقنياً وحسب. ولقد كان لي أن أرى أنَّ هذا الشكل من العقل ينطوي على ما يتعدّى الشبه العابر مع وصف ماكس فيبر لعملية "العقلنة" أو "الترشيد" (Zweckrationaliat)، حيث الوسائل الأفضل لتحقيق غاية معينة تكون لها الغلبة على العناية بصحّة تلك الغاية وشرعيتها. وهذا ما يعرّفه ماركوزه بمصطلحات سياسية بأنّه اللازمة المصاحبة لشكل دقيق من أشكال الضبط الاجتماعي. فتطبيق هذا العقل التقني، أحادي البعد يمكّن المجتمعات الرأسمالية-الصناعية من إنتاج واستهلاك السلع على مستويات متزايدة أبداً، مع أنَّ الثمن الذي ينبغي دفعه لقاء ذلك هو مستويات متزايدة أبداً بالمثل من الامتثال، والاستيعاب، وغياب الحرية. وهذا ما يناقض ما تدّعيه هذه المجتمعات عن نفسها.

والحال، أنَّ نقد ماركوزه للوضعية لم يمرّ من غير أن يواجه بعض التحديات. فقد انتقده الراديكالي الإنجليزي سيدني هوك منطلقاً من أنَّ الوقائع، بالنسبة للعلم، ليست أشياء "معطاةً" بل أشياء ينبغي اكتشافها، وأنَّ العلاقة التي تنطوي عليها مع مثُلنا ومبادئنا هي الكفيلة بأن تكشف عن مقدار الذكاء الذي اخترنا به هذه الأخيرة. غير أنّ علينا أن نلحظ هنا أنَّ ماركوزه لم يُنْكِر أبداً أهمية الوقائع بحدّ ذاتها، بل كان يعتقد في حقيقة الأمر أنَّ الإمبريقية بتركيزها على الواقعة كانت في الأصل راديكالية وفاعلة في تحديها الأفكار الخرافية ما قبل الحديثة. لكن المشاكل تبرز حين تعمل وقائع وضع معين على تقييد الفكر، كما لو أنَّ تلك الوقائع هي كلّ ما يمكن أن ندرك وجوده (انظر كيلنر 1984: الفصل الخامس والهوامش الخاصة به).

سجالُ ماركوزه في **الإنسان ذو البعد الواحد** هو سجال هيغليّ وماركسي (إلى جانب أشياء كثيرة أخرى). ولقد توقّعتُ أن يفرض عليه ذلك إعطاءَ الأولوية لكيانات جمعية مثل الطبقات الاجتماعية، لكن ما لفت انتباهي، ولا يزال يلفته، هو عنف دفاعه عن الفرد، والطريقة التي يحمل بها على غياب الفردانية الأصيلة الموثوقة في مجتمعات لا تني تدّعيها بصوتٍ عال. فـ **النظرية النقدية**، مع أنني لم أكن أعلم ذلك في حينه، هي تقليد مُرَقَّش أشد الترقيشِ وينبغي أن نتوقّع منه مثل هذه المفاجآت. فلطالما كانت سائبة الأطراف فكرياً، مشتملةً على تشكيلة واسعة من الكتّاب الخاضعين لتأثيرات متنوّعة ويتّسمون بأساليب، وشخصيات، واهتمامات فكرية متمايزة خاصة بكل منهم. ولعلها لم تكن في أيّ لحظة من اللحظات، وبكلّ معنى الكلمة، تلك النظرية العابرة للفروع كما أَمِلَ لها مؤسّسوها أن تكون، إلا أنَّ قدرتها على تغطية مجالٍ من الموضوعات واسع بصورة استثنائية والكشف عن تفاعل أبعاد الحياة الشخصية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية من وجهة نظرٍ مشتركة إلى هذا الحدّ أو ذاك، إنّما هو أمر لافت بالفعل.

إنَّ إلقاء نظرة خاطفة على أربعة من قرّاء **النظرية النقدية**، هم أراتو وغيبهارت (1987)، وبرونر وكيلنر (1989)، وإنغرام وسيمون-إنغرام (1992)، وراسموسن (1996) لكفيلٌ بأن يكشف المدى الذي تطوله أفكارها. فهو يمتد من "الشعر الغنائي" إلى رأسمالية الدولة"، ومن "الطابع الفيتشي للموسيقا" إلى فكرة "أزمة الشرعية"، ومن "المفاعيل الاجتماعية للتكنولوجيا" إلى "السريالية"، ومن "النظرية النقدية والمجال العام" إلى "النظرية النقدية وما بعد الحداثة". والحقّ، أنَّ ثمة خطراً حاضراً على الدوام في إعادة سرد حكاية هذا التقليد يتمثّل في العادة غير المتعمّدة التي تدفع المرء لأن يلم شتات الأطراف السائبة كيما يجعل الأمر كله أشدّ تماسكاً بالنسبة للقارئ؛ وهذا ما يتنافر بالتأكيد مع روح **النظرية النقدية**.

المظهر والواقع:

على الرغم من كلّ هذا، تبقى هنالك خيوط مشتركة، ينجم وجودها عمّا جرى من تعاونٍ في بعض الأحيان بين الكتّاب واحدهم مع الآخر، أو عن التطور النظري الذي أحدثه النقد المتبادل. وعلى سبيل المثال، فقد هاجم ماركوزه النموذج الإمبريقي-الوضعي السائد في أيامه لما رأى فيه من عجزٍ عن رؤية أيّ شيء يتعدّى المظاهر. وبعد حوالي أربعين سنة

وقَدْرٍ كبير من التغيّر النظري اللاحق عمد يورغن هابرماز، وهو الأشدّ شهرةً بين أسماء الجيل الثاني، إلى تحدٍ مماثل لما رأى فيه نزعة محافظةً جديدة في الفكر ما بعد الحداثي والتزامه بالمظاهر.

لست أعني هنا أنَّ عمل هابرماز هو بمثابة مواصلة لعمل ماركوزه؛ فقد أوضح في أواخر الستينيات أنّه أشدّ تقبّلاً للوضعية، والعلم، و"الوقائع" مما كان عليه ماركوزه (هابرماز a 1971: الفصل السادس). غير أنَّ نقد هابرماز لما بعد البنيوية وبصورة أوسع لما بعد الحداثية هو نقد قائم بالمثل على فكرة أنَّ المظاهر، وفي هذه الحالة المظاهر "الثقافية"، ليست كل شيء في المجتمع. وهو يرى أنَّ ما بعد الحداثية تخطئ المظاهر الثقافية حاسبةً إياها القصة كلّها، وتغفل عن واقعة أنَّ الثقافة ما بعد الحديثة هي ثمرة سيرورات مجتمعية أوسع. وهو مثل ماركوزه لا يزال متمّسكاً بفكرة أنَّ مهمة **النظرية النقدية** هي أن توسّع تصوّرنا للعقل وأن تدفعه للإثمار في مجتمع أكثر عقلانية. فالعقل والحداثة، بالنسبة لكليهما، مشروعان غير مكتملين، شيئان لم يتشكّلا بعد تماماً، مما يحتّم عدم رفضهما ذلك الرفض الغرّ البعيد عن النضج (هابرماز 1996).

خلاصة:

لقد قدّمت في هذا الفصل بعضاً من الثيمات الأساسية لدى **النظرية النقدية** عن طريق لقاءاتي الخاصة الأولى مع تيارها الفكري. فقد وجدتُ أسلوب كتّابها في البداية صعباً ومربكاً، لكنني أدركتُ شيئاً فشيئاً أنَّ الطريقة التي يكتبون بها وثيقة الصلة بالكيفية التي يرون بها العالم. فمقاربتهم هي مقاربة ديالكتيكية في تراجعها وتقدّمها بين الأفكار، ملقيةً الضوء شيئاً فشيئاً على فكرة بارتباطها مع أخرى، الأمر الذي يجعل هذه المقاربة مقاربةً تأمّلية أيضاً بصورة طبيعية. وبخلاف الإمبريقية، فإنَّ **النظرية النقدية** تنظر إلى التأمل نظرة إيجابية ولا تقتصر علاقتها بالفكر على تلك العلاقة البائسة القائمة على الوقائع وحدها. فهي تعكس الأولوية المعتادة التي تعطيها الإمبريقية للوقائع، وترى أنَّ الوقائع ينبغي أن تُفهَم، لا بوصفها "مُعطاة"، بل من حيث الظروف التي أنتجتها. فإخفاق الإمبريقية يكمن في الطريقة التي تختزل بها مفاعيل العقل الكاملة بقَصْرِ إلحاحها على التلاعب بالوقائع بغية تحقيق غايات معينة. أمّا **النظرية النقدية**، بخلاف ذلك، فلطالما اعتقدت أنَّ العقل بمعناه الواسع

ينبغي أن يُعنَى أيضاً بطبيعة الغايات، الأمر الذي يقتضي تركيزاً نقدياً– تقويمياً على ما لدى البشر من قدرة كامنة على الانعتاق أو على ما لديهم من إمكانية الانعتاق.

لقد عمد كثير من التيارات الفكرية في السنوات الأخيرة إلى تحدّي ما للإمبريقية من سطوة في العلوم الاجتماعية، غير أنَّ ما يجعل **النظرية النقدية** فريدة في هذا المجال هو حاجتها لأن تؤسّس أو تبرّر نقدها للوضع القائم. فالنقد، عند **النظرية النقدية**، يحتاج لأن يكون أكثر من مجرّد الانتقاد. فهو ينبغي أن يكون محايثاً للظروف التاريخية المحدَّدة والإمكانية التي تنطوي عليها في توليد حياة أفضل ومؤسِّساً فيها.

لقد تركّز انشغالي الباكر بـ **النظرية النقدية** على عمل ماركوزه، إلا أنَّ هذا الأخير وفّر لي مدخلاً إلى ثيمات وأفكار تبرز مرة بعد أخرى لدى هذا التقليد بأجمعه. هكذا اكتشفتُ لاحقاً أنَّ اهتمامه بالفجوة بين المظهر والواقع، بذبول الفرد في المجتمعات الفردانية، بفكرة تأسيس النقد وتوسيع مفهوم العقل، إنّما يشكل ثيمات عامة لدى هذا التقليد ككلّ.

غير أنني أودُّ، قبل أن أنظر على نحوٍ مفصَّل في هذه الثيمات وسواها، أن أضع الأمر في ضَرْبٍ من السياق من خلال إطلالة واسعة على هذا التقليد كما تطور منذ عشرينيات القرن العشرين مع إشارة خاصة إلى التحول من جيله الأول إلى جيله الثاني.



القسم الأول:
خطوط تاريخية عامة



2

الأيام الأولى، الشكوك الأولى: من التفاؤل إلى الالتباس

أريد في هذا الفصل أن أستكشف بعض الأفكار الأولى التي تطورت في **معهد البحث الاجتماعي** في فرانكفورت، وغدت أساس **النظرية النقدية** لدى الجيل الأول. وعلى الرغم من أنني أضع هذه الأفكار في ضَرْبٍ من السياق التاريخي الموجز، إلا أنَّ غايتي هي غاية نظرية. فما أريده هو أن أتيح للقارئ بعض التبصّر في البيئة الفكرية التي انبثقت منها هذه الأفكار.

لقد غدا ماكس هوركهايمر مديراً للمعهد في العام 1930 حيث تشكّلت **النظرية النقدية** في ظلّ تأثيره ونفوذه. وسوف أستخدم محاضرته الافتتاحية وسيلةً لإلقاء الضوء على قضايا كان لها أن تحتّل مكانة مركزية في هذا التقليد. وسوف أشير أيضاً إلى الأثر الذي تركته على **النظرية النقدية** أفكار الماركسي الهنغاري جورج لوكاش، سواء لجهة تفاؤلها الباكر أم لجهة الالتباس الكامن في تناول لوكاش لعلاقة النظرية -الممارسة. أمّا في تذييل هذا الفصل، وباستخدام أفكار يورغن هابرماز، فسوف ألقي الضوء على الحاجة المتنامية لدى **النظرية النقدية** إلى تصوّرٍ للممارسة ينطوي على فكرةٍ عن الذات الإنسانية أشدّ نشاطاً وفاعلية.

معهد البحث الاجتماعي:

تأسّس **معهد البحث الاجتماعي** بإدارة بروفسور نمساوي في الاقتصاد السياسي، هو الماركسي كارل غرونبرغ. فالفترة التي تلت الحرب العالمية الأولى مباشرةً كانت فترة اضطراب اجتماعي متزايد حيث برزت الثورة الروسية وقيام الاتحاد السوفيتي الذي تلاها كبؤرة تجتمع إليها المطامح اليسارية في طول أوروبا الغربية وعرضها. غير أنَّ المعارك الحزبية الضروس داخل صفوف اليسار في العام 1923 وردود اليمين القوية دفعت ثورة الطبقة العاملة في ألمانيا إلى الانحسار والتراجع. بل إنَّ ماركوزه يكشف عن أنّه كان يدرك، منذ أوائل العام 1921 إنْ لم يكن قبل ذلك، مع اغتيال القائدين اليساريين كارل ليبكنخت وروزا لوكسمبورغ في العام 1919، أنَّ اليسار قد هُزم (ماركوزه 9/ 1978: 125، كيلنر 1984: 14-- 18). وهكذا يكون **معهد البحث الاجتماعي** قد تأسّس في سياق محدَّد كنوع من المتراس الفكري في وجه إزالة الأفكار اليسارية. ومع أنَّ **المعهد** كان تابعاً لجامعة فرانكفورت إلا أنه كان يتلقى تمويلاً مستقلاً من خلال جهود فيلكس فايل، ابن أحد تجار الحبوب الأثرياء. كما كان للمعهد مكانته الخاصة، فلم يكن قسماً من جامعة فرانكفورت ولا منظمة سياسية للدفاع عن مصالح الطبقة العاملة. وتبعاً للكيفية التي ينظر بها المرء إليه، فإنَّ "استقلال" **المعهد** إمّا أن يُعتَبَر سبباً لإخفاقه في أن يكون ماركسياً حقّاً (أندرسون 1976، سليتر 1977، بوتومور 1984)، أو يُعْتَبَر، لدى آخرين، من بينهم كاتب هذه السطور، مصدراً للحيوية الفكرية الفعلية لدى هذا التقليد (هيلد 1980: الفصل 13، كيلنر 1989، جاي 1996: الفصل 2). فأعضاء **المعهد** لم يكن لديهم أيّ سبب يدفعهم لإرضاء الأحزاب المهتمّة، ورفضوا أن يضعوا الوصفات لما ينبغي أن تقوم به الطبقة العاملة، و لم يشعروا بحاجة لأن يتّبعوا التيارات الفكرية السائدة في الحياة الجامعية ولذلك كانوا قادرين على امتصاص وتطوير أيّة تأثيرات **يجدونها** مفيدة ومثمرة مهما تكن متباينة.

والحال، أنَّ الانتقادات التي وجّهها كلٌّ من أندرسون، وسليتر، وبوتومور إلى **النظرية النقدية**، بأنها قد أخفقت في تقديم نظرية توحّد مصالح الطبقة العاملة الصناعية وتدفعها إلى الأمام، هي انتقادات تغفل النقطة السابقة. فلقد صار اعتقاداً أساسياً لدى **النظرية النقدية** أنَّ الشروط قد تغيّرت تغيّراً كبيراً باتت فيه الطبقة العاملة مُدمجة داخل النظام ومستوعَبة فيه. بل إن بعض المؤلفين (بيكون 1978) يرون الرأي المعاكس تماماً، أي أنَّ إخفاق الجيل الأول من

النظرية النقدية يتمثّل في بقائها مقترنة أشدّ الاقتران بالافتراضات الماركسية، وهو رأي تتبنّاه جزئياً تلك التطورات الحديثة ضمن التقليد على يدي هابرماز وهونيث.

وعلى أيّة حال، فإنَّ قضيتنا هنا ليس أن نقرّر ما إذا كانت النظرية النقدية مفرطة في ماركسيتها أم مقصِّرة فيها. فمن السهل كثيراً أن نقرّر بنظرة استرجاعية باردة ما الذي كان ينبغي القيام به وما الذي لم يكن. واعتقادي أنّ الأهم بكثير هو أن ننظر إلى أعمال **النظرية النقدية** من حيث التبصّرات التي أتت بها في سياق تشكّلها. ومع أننا لا ينبغي أن نعتبر الأفكار مجرد نتاجات للسياق، فإنَّ علينا أن نتذكّر أنَّ الجيل الأول من **المنظّرين النقديين** قد عاشوا قسطاً كبيراً من حياتهم المنتجة في حالة "نفي دائم" (جاي 1985)، لا بمعنى النفي الجغرافي الحرفيّ وحسب، بل بمعنى النفي الفكري، والثقافي، والسياسي، والانفعالي أيضاً. ولقد تبدّت الطريقة التي توصلوا من خلالها إلى تفاهم مع هذا الشرط، مع أنهم لم يتصالحوا معه قطّ، في القلب من فطنتهم النقدية المتوقّدة وإن كانت أحادية النظرة في بعض الأحيان.

وإذا ما كان الاستقلال النسبي الذي حظيَ به **المعهد** يبدو ضَرباً من الرفاهية اليوم، فإنَّ جو ذلك الزمن لم يكن جوّ رفاهية بأي صورة من الصور. فأن تكون يهودياً ويسارياً في ألمانيا عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته، شأن معظم أعضاء **المعهد**، كان أشبه بوصفة أو صيغة تفضي إلى التهلكة. ومع هذا، فقد تبنّى **المعهد**، بإدارة غرونبرغ من 1923 – 1929، ماركسيةً متفائلةً ومفرطةً في أرثوذكسيتها، قائمةً على جمع تشكيلة واسعة من المعطيات المتعلّقة بكلّ جوانب حياة الطبقة العاملة. ولقد كان مصدر فخارٍ لها أن توفّر للماركسية أول وطن فكري. وكان ينبغي للمعطيات المجموعة من أرجاء أوروبا أن تُرْبَط ضمن الافتراض المادي التاريخي الذي مفاده أنَّ التاريخ يسير بصورة محتومة نحو الاشتراكية، وأنَّ العصر لا يزال ناضجاً جداً لتحقيق هذا الانتقال. ولقد رأى غرونبرغ في محاضرته الافتتاحية عام 1924 أنَّ المعهد لا يستطيع أن يقدّم وصفه بما سيكون عليه المجتمع الاشتراكي المقبل. فمهمته هي بالأحرى أن يتفحّص "كل تعبير من تعابير حياة المجتمع [بوصفه] انعكاساً لشكل الحياة الاقتصادية السائد" الذي ينزع إلى الاشتراكية في جميع الأحوال (جاي 1973: فيغرهاوس 1994: 26).

لكن المشكلة كانت أنَّ وعي الطبقة العاملة الغربية الذاتي لم يكن يعكس نزوعاً إلى الاشتراكية، ذلك أنَّ هذا الوعي، في ألمانيا على وجه الخصوص، لم يتحول إلى "اليسار"

بل تحوّل إلى "اليمين" بشدّة. وتاريخ معهد فرانكفورت منذ تولّي ماكس هوركهايمر إدارته في العام 1930 فصاعداً هو ضَرْبٌ من التعبير عن المعضلة التي واجهتها نظريةٌ اجتماعية ماركسية كان عليها أن تتوصّل إلى تفاهم، بطرائق مباشرة إلى أبعد الحدود، مع ما للذاتية الإنسانية من طبيعة عنيدة. ولقد وُلِدَت **النظرية النقدية** بمعناها الدقيق، وفي طورها الأول خلال ثلاثينيات القرن العشرين، من الحاجة إلى توليد مفاهيم تقرُّ بالفاعلية على أنّها ذلك الشيء الذي هو أكثر بكثير من مجرد انعكاس للشروط الاقتصادية الموضوعية المفترضة.

بداية جديدة: إدارة هوركهايمر، 1930:

بيد أنّ تغيّر النظرة لم يكن أمراً بسيطاً تمّ دفعة واحدة، بل كان ضَرْبَاً من التطور التدريجي. فلقد حافظ هوركهايمر على كثيرٍ من افتراضات سلفه الماركسية إنما مع إدخال تغييرات دقيقة عليها. ففي خطابه الافتتاحي (1993 [1931])، وبخلاف خطاب غرونبرغ، لم يقل إنَّ "كل تعبير من تعابير حياة المجتمع" هو انعكاس لحالة الحياة الاقتصادية، بل قلب هذا الزعم بما قلّ ودلّ، داعياً مثل هذه النظرة ماركسية رديئة، دون أن يذكر اسم غرونبرغ بهذا الصدد[1]. فقد أعلن أنَّ من الخطأ أن نعتقد أنَّ "الأفكار أو المضامين "الروحية" تقتحم التاريخ وتحدد فعل الكائنات البشرية" كما أنَّ من الخطأ أن نعتقد أنَّ الاقتصاد هو "الواقع الحقيقي الوحيد". فأن نرى أنَّ "نفس الكائنات البشرية، وشخصيتها، فضلاً عن القانون، والفن، والفلسفة، مشتقّة تماماً من الاقتصاد... [يعني]... أن نفهم ماركس فهماً مجرداً ورديئاً إذاً" (1993: 12). كما قال أيضاً إنَّ تفضيل واحد من هذه الأشياء على حساب البقية هو ضَرْبٌ من الدوغمائية، بمعنى أنّه يحصّن ذاته ضدّ الضبط "النقدي" أو "التجريبي" كما دعاه. ويبدو أنّه كان يعني بهذا ما يمكن أن نشير إليه بمصطلحات سوسيولوجية معاصرة بأنّه علاقة البنية– الفاعلية. فكما تحدّ البنى مما يمكن للفاعلين أن يفعلوه، كذلك يكشف الفاعلون حدود البنى ويغيّرونها. فكلُّ طرف من طرفي المعادلة يعمل كنوع من الضبط النقديّ أو التجريبي يُمَارَس على الطرف الآخر: حيث تنبثق المعرفة حين نفهم ما يحدث عند التقاطع بين الاثنين.

(1) نظراً لاضطرار غرونبرغ إلى التقاعد بسبب جلطة دماغية، فإنَّ الوقت لم يكن مناسباً لإطلاق انتقادات شخصية تطوله، حتى لو افترضنا أنَّ هوركهايمر كان راغباً في ذلك. والحال، أنَّ هوركهايمر امتدح غرونبرغ بوصفه "باحثاً عظيماً" وأشار إلى "المسافة التي لا تُقاس" بين صيت غرونبرغ الرفيع وافتقاره هو إلى مثل هذا الصيت (هوركهايمر 1993: 10).

وهوركهايمر يصف مقاربته هذه بأنّها مقاربة ديالكتيكية، وبعيدة عن رؤية سلفه الأقرب إلى الاستقراء. فالمقاربة الاستقرائية (الوضعية) تعمل على أساس مراكمة المزيد من الأدلة التي تثبت حقيقة فرضية ما، ومثال على ذلك ادّعاء غرونبرغ أنَّ كلَّ تعبير من التعابير المجتمعية ينبغي أن يُرى على أنه انعكاس لحياة المجتمع الاقتصادية. ومثل هذه المقاربة تقتضي جمع الأدلة التي تظلّ معانيها معروفة مسبقاً بوصفها تعبيراً عن الحياة الاقتصادية. وبذلك تفترض هذه المقاربة على نحوٍ غير نقديّ أنَّ التعبيرات المجتمعية، والأفكار، والنتاجات الصنعيّة، والقوانين، وأشكال الحياة العائلية، تتساوق مباشرةً مع التعبيرات الاقتصادية.

بيد أنَّ من الضروري أن نلاحظ أنّه في حين كان هوركهايمر يصف هنا لأوّل مرّة ما سيغدو ثيمة راسخة في **النظرية النقدية**، أي معارضتها للوضعية، فإنه كان يضع أيضاً نقطة علاّم موجزة ضدّ شكل واسع آخر من أشكال الفكر الاجتماعي كان سائداً في تلك الأيام، هو Lebnesphilosophie (فلسفة الحياة)، أو الوجودية، كما شاعت تسميتها في الكلام الدارج. وهي نظرة ترفض فكرة فرض افتراضات وضعية، أو أيّة صيغ فكرية أخرى، على الحياة. وتبحث بدلاً من ذلك عن المعنى الأساسي للحياة في الحياة ذاتها، سواء تمَّ تصوّر هذا المعنى على أساس فردي (هيدغر) أم بصورة فوق فردية (شيللر، هارتمان). ولن تفوت جمهور العلوم الاجتماعية تلك الصلة بين افتراضات هذه النظرة وتطور كلٍ من علم الاجتماع التأويلي، وعلم النفس الاجتماعي، وما يدعى بالنظرية الموثقة التي تقوم على الملاحظة المباشرة للظواهر.

يرى هوركهايمر أنَّ الفلسفة الاجتماعية المعاصرة بأشكالها المتنوعة قد عارضت الاتجاه (الوضعيّ) الذي ينزع إلى تجريد الإنسان من صفاته الإنسانية وإلى رؤية الحياة الإنسانية بمصطلحات علمية وحسب، وحاولت أن تنقذ الفرد من اختبار الحياة على أنّها مجرَّد "خليط اعتباطيّ". فقد حاولت هذه الفلسفة أن تسبغ معنىً على تناقض الفردانية ووعدها بتقدّم مطّرد باتجاه سعادة الفرد مع الواقع الفعلي المليء بالمعاناة والألم، إلا أنها تحولت خطأً إلى **الداخل**. حيث سعت الفلسفة الاجتماعية بأشكالها الوجودية المختلفة إلى جعل الحياة تبدو ذات معنى من خلال إخراجها خارج قوسين تلك الشروط الفعلية التي تُعَاش في ظلّها الحياة، متفحّصةً بدلاً من ذلك طبيعة الكائن البشري الداخلية كما لو أنها كيان مستقلّ بذاته.

واعتراضات هوركهايمر على هذه النظرية الوجودية هي اعتراضات واضحة على الرغم من صوتها الخافت بالمقارنة مع الآراء اللاحقة والمسموعة التي عبّر عنها ماركوزه في مقالتيه، "مقارعة الليبرالية في نظرتها التوتاليتارية إلى الدولة" (1968 [1934])، و"وجودية سارتر" (1972[1948])، كما عبّر عنها أدورنو في كتابه، **رطانة الصدق** (1964] ، a 1973]) . ففي هذا الكتاب الأخير، يوبّخ أدورنو مفكرين وجوديين مثل كارل ياسبرز ومارتن هيدغر على استخدامهم لغة في وصف الوجود الإنساني تبدو مفعمةً بالمعنى وصادقة موثوقة، لكنها في الحقيقة تخفي شروط الاغتراب الاجتماعية والاقتصادية الأوسع وتعمّي عليها. وقد رأى أدورنو [30 - 29 : a 1973] أنَّ الإغراءات التي يقدّمها مثل هؤلاء تنطوي على جميع ضروب الإثارة في دعاية تلفزيونية محكمة البناء، وكذلك على القدر ذاته من الإيحاء بالصدق والموثوقية. ومع ذلك فإنَّ هوركهايمر لم يكن أقلّ من ماركوزه وأدورنو في إشارته إلى أنَّ الفلسفة الوجودية، بتجاهلها شروط الحياة المولّدة للاغتراب، أو التعبير عنها على نحوٍ أعمى، إنّما هي ضَربٌ من الإيديولوجيا.

وبخلاف هذا، فقد سعت المقاربة الديالكتيكية التي اقترحتها **النظرية النقدية** إلى الربط بين التبصرات الجزئية لدى كلٍّ من الاختزالية الاقتصادية والوجودية. فـ **النظرية النقدية**، كما يرى هوركهايمر، تفتح إمكانية البحث الواقعي. وهذا البحث الواقعي، كما يقول، لا يتحقق إلا حين يتفحّص المرء الصلات المتبادلة بين القوى الاقتصادية المحدَّدة والأفكار والبنى النفسية لدى البشر الذين خلقوا هذه القوى. واللافت أنَّ هوركهايمر لا يكتفي بتعريف هذه المقاربة الديالكتيكية بأنها غير دوغمائية، بل يتعدّى ذلك إلى القول إنها أكثر علمية. وعلى الرغم من الصيت الذي ذاع عن **النظرية النقدية** بأنها مناهضة للعلم بدرجة ما، إلا أنَّ آراء هوركهايمر ليست بالفريدة أو الاستثنائية في تعبيرها عن الفكرة التي مفادها أنَّ العلم، بمعناه الواسع، يشارك **النظرية النقدية** الأساس الذي تقوم عليه، فكلاهما يُعنى بالعلاقة بين المعرفة والانعتاق.

وكما يمكن لنا أن نتوقّع، نظراً لأنّ هوركهايمر كان أستاذاً في الفلسفة الاجتماعية لا في الاقتصاد السياسي، فإنَّ توجّه **المعهد** قد تغيّر على نحو دلّ عليه تغيير اسم مجلته؛ حيث تغيّر اسمها الماركسي الصريح الذي أطلقه عليها غرونبرغ، **أرشيف تاريخ الاشتراكية والحركات العمالية** (Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiter) إلى

اسم أكثر حيادية هو **مجلة البحث الاجتماعي** (Zeitschrift für Sozial Forschung) في عهد هوركهايمر. غير أنّه أبعد من اهتمام هوركنهايمر بكبح جماح الاختزالية الاقتصادية كان ثمة ميادين بحث جديدة مميّزة وردت في برنامجه الذي وسم **النظرية النقدية** حتى أواسط ستينيات القرن العشرين. فهو يعلن أنَّ اهتمام **المعهد** لا يقتصر على العلاقة بين حياة المجتمع الاقتصادية وتطور الأفراد النفسي، وهو بحدّ ذاته اهتمامٌ لم يكن معتاداً نظراً للأولوية التي تعطيها الماركسية في العادة للطبقات الاجتماعية، بل يتعدّى ذلك أيضاً إلى

> **التغيرات في ميدان الثقافة... لا ما يدعى بالعناصر الفكرية وحسب، كالعلم، والفن، والدين، بل أيضاً القانون، والعادات، والأزياء، والرأي العام، والرياضة، والنشاطات الترفيهية، وأسلوب الحياة، الخ... مشروع استقصاء هذه السيرورات الثلاث لا يقلّ عن كونه ضرباً من إعادة صياغة... السؤال القديم المعنيّ بالصلة بين وجودٍ محدَّد والعقل الكوني، بين الواقع والفكرة، بين الحياة والروح.**
> (1993، 11-12).

جديرٌ بالملاحظة هنا أنَّ هوركهايمر يوسّع اهتمامات المعهد لتطول ميادين الحياة اليومية، والرياضة، والأزياء، وهلمجرا؛ وهي أشياء قد تبدو الآن حقولَ دراسةٍ شائعةً، لكنها لم تكن كذلك آنذاك.

يريد هوركهايمر أن يحلل العلاقة بين الظواهر الاقتصادية، والنفسية، والثقافية، غير أنّه بخلاف كثير من التحليل الدارج اليوم يلحّ أيضاً على وضع معنى هذه الأشياء ضمن اهتمام أوسع، وأعمق بالعلاقة بين حالة محدَّدة لشيءٍ ما و**العقل** الكوني، بين الواقع و**الفكرة**، بين الحياة و**الروح**. وهذه المصطلحاتُ، "**العقل**" و"**الروح**" و"**الفكرة**"، يشير كلٌّ منها بطريقته المختلفة إلى إمكانية وجود شيء أكمل. فعند هوركهايمر و**النظرية النقدية** اللاحقة، ليست النتاجات الثقافية مجرد أشياء صادف أن وُجدَت، أو كيانات إمبريقية لا أهمية لها إلا لأنها موجودة وتُستَهلك بكثرة، بل هي ظواهر تلفت الانتباه النقدي من حيث الكيفية التي تجسّد بها **العقل**، أو **الروح**، أو **الفكرة**[1]، أو من حيث الكيفية التي تشوّه بها هذه الأشياء، وهو ما يحصل أكثر في العادة.

(1) "الفكرة" مصطلح هيغلي آخر يصعب كثيراً تحديده، شأن بقية المصطلحات الهيغلية. وهو يشير تقريباً إلى الغرض أو الشخص الجوهري الذي يكمن خلف الأحداث.

ويشير هوركهايمر في محاضرته الافتتاحية إلى أن المهمة الأساسية لـ **النظرية النقدية** تتمثّل في ربط الفلسفة الاجتماعية بالعلوم الاجتماعية ذات التوجّه الأمبريقي. فهو يرى أنَّ الفلسفة الاجتماعية قد شابها منذ هيغل افتراض مثالي مفاده أنَّ بمقدورها أن تتبيّن معنى الحياة باستقلال عن الأدلة الإمبريقية. كما يرى أيضاً أنَّ العلوم الاجتماعية قد نمت في حالة من الخصام مع اهتمامات الفلسفة الاجتماعية، مُجريَةً "دراساتها الطويلة، المملة، الفردية التي تتفرّع إلى آلاف الأسئلة الجزئية، بالغةً ذروتها في شواش مؤلّف من عدد لا يحصى من النطاقات التخصصية". أمّا حلّ هذا الإضعاف المتبادل فيكمن في إحداث تأثير متبادل. فالاهتمام الفلسفي بما هو "عام" و"جوهريّ" يجب أن يشكّل دفعة تبعث الحياة في الدراسات الخاصة المحدَّدة، في الوقت الذي ينبغي فيه أن يظلّ "منفتحاً بما يكفي لأن يتيح لذاته أن تتأثر وتتغيّر بفعل هذه الدراسات الملموسة" (ص 9). هكذا خطط هوركهايمر لمقاربة للتحليل الاجتماعي أشدّ تداخلاً بين الفروع المعرفية، مقاربة لا تقتضي ربط الأدلة الإمبريقيةً بالاقتصاد السياسي الماركسي وحسب، بل الجمع أيضاً بين نظرات مختلفة، وهو ما يصفه كيلنر (1989: الفصل 2) بمزيد من الدقة بأنه تطوير **نظرية نقدية متخطية للفروع المعرفية**. واعتقادي أن كيلنر محقٌ في استخدامه "تخطّي الفروع المعرفيةً"، وليًس "تداخل الفروع المعرفية"، لأنَّ غاية هوركهايمر كانت الإقرار بالاختلاف بين الفروع وليس خلطها معاً. ومن المؤكّد أنَّ الكتّاب الذين جمعهم من حوله لم يكونوا مجرّد حاملي رماح أو كومبارس في مسرحية مكتوبة مسبقاً، بل مفكرون موهوبون غدوا أكاديميين مرموقين بجدارتهم وجهدهم. وكان من بين أشهر هؤلاء، إلى جانب هوركهايمر، كل من ثيودور أدورنو، وإريك فروم، وهربرت ماركوزه، وفرانز نيومان، وأوتو كيرتشايمر، وجميعهم عملوا داخل **المعهد**. في حين كان ارتباط سواهم بـ **المعهد** واهياً، مثل سيغفريد كراكاور وفالتر بنيامين، حيث كان الأخير يتلقى من **المعهد** معاشاً متواضعاً[1]. أمّا ليو لُونْتال وفريدريك بولوك فقد ظلا عضوين فيه منذ عشرينيات القرن العشرين.

وسواءٌ في اهتمامه بربط الظواهر الاجتماعية المختلفة إلى مفاهيم واسعة أم في رغبته في مقاربة الأشياء تلك المقاربة متعدّية الفروع، فإنَّ هوركهايمر ينمّ بصورة غير مباشرة على

(1) ثمّة رواية سيَرية تلتقط بصورة جيدة سنوات اليأس الأخيرة التي عاشها فالتر بنيامين، وهي بعنوان عبور بنيامين، ومؤلفها هو ج. باريني (1998).

تأثير الماركسي الهنغاري جورج لوكاش. فقد رأى لوكاش، في كتابه **التاريخ والوعي الطبقي** (1971 - 1922) وخاصةً في مقالته "ماركسية روزا لوكسمبورغ"، أنَّ مفهوم الكليّة هو ما يَسِمُ تفوق الماركسية على النظرية البورجوازية برمّتها. غير أنَّ من المشكوك فيه أن يكون لوكاش محقاً في ادعائه هذا (جاي 1984)، أو أن يكون هوركهايمر وزملاؤه متيّمين حقّاً بأفكار لوكاش[1]. غير أنَّ أهمية هذا المفهوم الكامنة تظلّ واضحة على الرغم من ذلك. فمفهوم الكليّة، في أبسط معانيه، يشير إلى حاجة المعرفة لأن تمضي إلى أبعد من مظاهر الأشياء، إلى أبعد من الوقائع بحدّ ذاتها، صوب رؤية كلية، وهو الأمر الحاضر بوضوح في عرض ماركوزه لراديكالية هيغل. أما الهدف فهو فهم الكيفية التي تظهر بها الوقائع على النحو الذي تظهر عليه، وذلك من خلال استكشاف الطريقة التي تتأثر بها بعناصر أخرى، وتعمل فيها هذه الأخيرة على توسّطها، ثمَّ الانتقال إلى مستويات من التعميم (أو الكلية) أوسع فأوسع سعياً وراء العوامل المحددة الأشدّ جوهرية (انظر كرايب 1998: الفصل2).

وبالنسبة لهوركهايمر، فإنَّ الدافع إلى التقاط التعالق بين الأشياء ووحدتها الصميمية ليس مبدأً منهجياً وحسب بل مبدأ عمليّ أيضاً. فالركون إلى مقاربة الظواهر الاجتماعية تلك المقاربة المفكّكة والمتشظية (البرجوازية)، ينطوي على قبول ساذج بالوضع الراهن. ولقد رأى لوكاش أنَّ حرية السوق تدفع المجتمع إلى مزيد من التشظّي والتفكك بين أعضائه، حيث يواصل أولئك الأفراد المذرّرون حيواتهم في الإنتاج "بلا إيقاع أو عقل" (ص 27). ومثل هذا العمى المجتمعي ينتج أيضاً نظرة فكرية متشظية بالمثل، سواء فيما يتعلّق باصطناع الحدود التي تفصل الفروع الأكاديمية أم بالطريقة التي تعزل فيها تلك الفروعُ الظواهرَ عن الكلّ لأغراضها الخاصة. وهكذا يمكن أن نرى إلى خطط هوركهايمر المتعدّية للفروع التي وضعها لـ **المعهد**، وكذلك إلى توسيع اهتمامات هذا الأخير، على أنها تحدٍّ فكري وعملي على السواء للوضع الراهن الذي سبق للوكاش أن وصفه قبل ذلك بعشر سنوات.

بيد أنَّ نظرة هوركهايمر كانت مختلفة عن نظرة لوكاش في ناحية حاسمة محدَّدة. ذلك أنَّ هوركهايمر لم يكن يريد أن يحطّ من قدر ما يدعى بالفروع البرجوازية باسم كليةٍ لا يمكن إلا

(1) يشير مارتن جاي (1986) في مقالته المعنونة "نقد مدرسة فرانكفورت للإنسانوية الماركسية" إلى أنَّ هوركهايمر وسواه قد انتقدوا بقوة واتساق تلك الطبعة اللوكاشية من هذا المفهوم، على الرغم من أنَّ ماركوزه كان قد أشار في لقاء مع دوغلاس كيلنر عام 1978 إلى أن نظرته إلى عمل لوكاش في الثلاثينيات كانت أكثر إيجابية من نظرة هوركهايمر والآخرين. انظر كيلنر 1984: 387، الملاحظة 15.

للماركسية وحدها أن تلتقطها. فـ **النظرية النقدية** لم تسعَ إلى إزالة الحدود بين الفروع باسم ماركسية كلية المعرفة. وحين عمدت **النظرية النقدية** في ثلاثينيات القرن العشرين إلى ضمّ عمل فرويد إليها، عن طريق فروم وماركوزه، فإنّها فعلت ذلك انطلاقاً من حاجتها إليه بحدّ ذاته، كاملاً وتاماً، وليس بوصفه تابعاً ملحقاً بمشروع ما آخر أكثر أهمية. ولطالما رفضت **النظرية النقدية** من هوركهايمر إلى هابرماز إلصاق صفةً "البرجوازية" بالفروع الأكاديمية غير الماركسية كصفة تحطّ من قَدْر هذه الفروع، بل سعت على العكس من ذلك إلى ضمّ هذه الفروع نظراً لما تقدّمه من معرفة حقّة.

وتبقى مسألةٌ أخرى ما إذا كان هوركهايمر قد أفلح، أو كان بمقدوره أن يفلح، في إقامة **نظرية نقدية** متعدية للفروع. فالحقيقة المنطوية على مفارقة ساخرة هي أنَّ انفصال إريك فروم الحادّ عن **المعهد** في العام 1938 قد نبع من خلافه مع ماركوزه على اختزال هذا الأخير عمل فرويد على نحوٍ يلائم مقولات **النظرية النقدية** التي لا تزال ماركسية أكثر مما ينبغي. ولقد رأى أكسل هونيث (1987، 1993: ص 9 وما يليها)، من الجيل الثاني، أنَّ هوركهايمر والآخرين، على الرغم من تصوّرهم شيئاً جديداً كلّ الجدة، فإنَّ إطارهم المرجعي العام ظلّ ماركسياً ووظيفياً من حيث طابعه. ولذلك لم يكن بمقدورهم أن يتصوروا سوى نوع واحد من الفعل، فعلٌ هو وظيفة تفرضها ضروراتٌ رأسمالية ملحّة. فبصرف النظر عن ديالكتيكية الوصف والتناول، تمّ تصور الفعل بوصفه "عملاً" بالمعنى الماركسي وبوصفه شيئاً مشتقاً من النظام الرأسمالي ليس غير. أمّا النتيجة المترتّبة على ذلك فهي الحيلولة دون أي معنى واسع لإبداعية الفعل وثَلْمُ آمال **النظرية النقدية** الديالكتيكية.

ولعله من الغريب أن يكون أحد الآثار الناجمة عن سدّ السبيل أمام طريقة أكثر إبداعاً في تصوّر الفعل قد تمثّل بتنامي نوع بديلٍ من الدافع داخل **النظرية النقدية**. ففي الأربعينيات، وإلى جانب اهتمام النظرية النقديةً بترابُط الأشياء الداخلي ووحدتها الديالكتيكية ضمن الكلية، كان ثمة دَفْعٌ باتجاه اللا وحدة؛ أي رفضٌ عنيد لقبول التناغم والانسجام المفرطين، ودفاع نقدي مستميت، على الرغم من تشاؤمه، عن الفرد في وجه الكليات "الرديئة". وهي كليات رديئة، من الزاوية النظرية، لما حققته من وحدة زائفة بمصالحتها الفرد مع المجتمع تلك المصالحة السهلة والمدمّرة. وقد وُصفَت هذه الكليات الرديئة وصفاً نقدياً وأُدرِجَت تحت عناوين مثل "العقل الأداتي"، و"التشيّؤ"، ولاحقاً "أحادية البعد". وعلى الرغم من

أنّ انتقادات المنظّرين النقديين للكليّة قد توجهت في معظمها ضد عالم الثقافة الجماهيرية التلاعبيّ، خاصة في الولايات المتحدة، إلا أنّ ما يطلّ من الخلفية بوجهه المكفهرّ هو تلك الضروب من التناغم الزائف والكليّات المدّمرة بالمعنى الحرفي للكلمة، ممّا عرفته ألمانيا النازية وروسيا الستالينية اللتان كانت لهما طرائقهما الخاصة في "تكييف" الأفراد الذين لم يمتثلوا أو لم يكن بمقدورهم أن يمتثلوا.

التباسٌ متنامٍ: النظرية النقدية وأعمال جورج لوكاش:

إذا ما كان خطاب هوركهايمر الافتتاحي عام 1931 يعبّر عن إيمان متفائل إلى أبعد الحدود وخالٍ من الإشكاليات بالربط بين المبادئ المنهجية الديالكتيكية والأهداف السياسية الماركسية، إلاّ أنَّ نبرة نتاج **المعهد** خلال خمس عشرة سنة أو ما يقاربها كانت مختلفة أشد الاختلاف. فكتاب هوركهايمر **كسوف العقل** (1947)، وكتاب أدورنو **الأخلاق الصغرى: تأملات حياة مبتورة** (1951)، وكتابهما المشترك **ديالكتيك التنوير** (1947)، تنم جميعاً على تحولٍ باتجاه مزاج كالح متعكّر. وهو مزاجٌ كان قد نجم جزئياً عن قبولهما الضمني رؤية لوكاش الأداتية المفرطة إلى العلاقة بين النظرية والممارسة.

ففي كتابه **التاريخ والوعي الطبقي** (1922) كان لوكاش قد وصف البروليتاريا (الطبقة العاملة الصناعية) بأنّها ذات التاريخ وموضوعه على حد سواء. وقد عنى بذلك أن البروليتاريا هي "فاعل" التاريخ، المحرّك الأساسي في سيرورة دفع التاريخ البشري إلى التحقق؛ لكن هذه البروليتاريا هي أيضاً "موضوع" التاريخ، الحالة النهائية لتلك السيرورة وغايتها. وهذه فكرة تصعب الإحاطة بها إذْ تمزج معاً أفكاراً ماركسية وهيغلية عن الطبقات الاجتماعية، وطبيعة العقل، وغاية التاريخ. فقد رأى لوكاش أنَّ البروليتاريا هي القوة التاريخية التي ستضفي الوحدة على عالم الرأسمالية الحديثة المتّسم بأشدّ التشظي والاستغلال. وقدَر البروليتاريا التاريخي أن تفعل ذلك لأنّها الأشدّ اغتراباً واستغلالاً في الرأسمالية ومن قبَلها؛ حيث تقوم الرأسمالية عليها. أمّا كفاح البروليتاريا من أجل الوجود فيمثّل أعمق تحدٍّ للوضع الرأسمالي الراهن ومصدر إحلال الشيوعية محلها (ماركس). أمّا من حيث معرفتنا العالم، فإنَّ التمييز بين الذات العارفة وعالم الموضوعات أو الأشياء، ذلك التمييز الذي جعلته الوضعية مبدأ منهجياً أساسياً، سوف يُسْتَبْدَل في السيرورة ذاتها. ذلك أنَّ البشرية تصل إلى معرفة ذاتها

معرفة حقّة يتّسق فيها لأول مرة فهمُها العالم مع هذا العالم كما هو بالفعل، ويتّسق فيها العالم مع فهم الإنسانية له. وهكذا تبلغ العلاقة بين الذات والموضوع، تلك العلاقة التي غَشَتْها ضروب التشويه التاريخي، حقيقتها الفعلية وما يجدر بها أن تبلغه (هيغل). فحين تحطم البروليتاريا الرأسمالية في النهاية يتّحد الذات والموضوع، كما يرى لوكاش، ويمكن للبشرية أن تبدأ تاريخها الفعليّ (الشيوعي).

والحال، أنَّ أمر **المنظّرين النقديين** لم يقتصر على معارضة لوكاش، حيث عبّر هوركهايمر في خطابه الافتتاحي عن رغبته في تقديم نظرية يكون لها أن تتغلّب على ما ينطوي عليه العالم الفكري المتشظي من قصورات ونواقص، داعياً بذلك إلى كلية موحَّدة ومبشراً بها بدرجة من الدرجات. وقد عبر هوركهايمر عن ذلك من غير تلك اللغة المتكلّفة والدعاوى الميتافيزيقية التي نجدها في **التاريخ والوعي الطبقي**. وهكذا عُنِيَ **المنظّرون النقديون** بالعلاقة بين النظرية والعمل (الممارسة)، شأنهم في هذا شأن لوكاش، لكنهم أبدوا حيال ذلك أيضاً قَدْراً من البرود.

تتخذ كلمة العمل في استخدامها الحديث نبرةً أداتية تتّصف بها. وحين يقال عن شيء إنّه عمليّ فذلك يعني أنّه من الممكن القيام به. والشخص العامل هو الذي يقوم بأشياء ويفعلها. كما أننا نعتبر المشكلة العملية تلك المشكلة التي يوجد لها حلٌّ تقني، أمّا النظرية (العلم) فتصف بمصطلحات شكلية مجردة، مستقلة عن الأوضاع المحدّدة، كيف يمكن تحقيق هذه الحلول التقنية. غير أنّ **المنظّرين النقديين** يرون أننا نسيء فهم العالم الاجتماعي التاريخي إذا ما طبقنا عليه الافتراضات ذاتها. فهم يتصورون العمل (أو الممارسة، كيما نستخدم المصطلح الأرسطي) بطريقة أخرى، تكون فيها حلول المشاكل البشرية متوضّعة ومعتمدةً لا على كونها صائبة من الناحية التقنية، بل على ما يمكن أن نعدّه مرغوباً فيه من حيث العدالة، والسعادة، والحرية. فالنظرية لا يمكنها أن تفرض ما ينبغي أن يحدث عملياً لتحقيق غاية معينة بل عليها أن تنتظر نوعاً من الإثبات أو التأكيد يقدمه حقل الممارسة.

تذييل: هابرماز والنظرية والممارسة:

سعى هابرماز، بعد جيل من ذلك، إلى توضيح العلاقة بين النظرية والممارسة بإجرائه نوعاً من القياس بين **النظرية النقدية** والتحليل النفسي (1988 [1971]). فمن المؤكّد أن التحليل النفسي يطبّق افتراضات نظرية على ما يأتي به المريض (أو المحلَّل) من مشكلات حياتية، إلا أنّه لا يتوقّع حلّ هذه المشكلات بطريقة آلية، تقنية. وعلى المُحَلَّل أن يقبل حقّاً أو "يُثبت" أنَّ تفسير المُحَلِّل ملائم لحياته قبل أن يمكن اعتبار هذا التفسير صائباً أو حقيقياً. فإذا لم يقرّ المُحلَّل صحة رواية المحلِّل، كان من الواجب مراجعة بعض أوجه التأويل، بل وبعض المبادئ النظرية. وباختصار، فإنَّ العلاقة بين النظرية والممارسة هي سيرورة ديالكتيكية بالاتجاهين.

يبدو هذا صائباً ودقيقاً على مستوىً من المستويات، إذْ يعترف بما لوجهي الواقع المختلفين، أي تنظير الأشياء والقيام بها، من طبيعة منفصلة ومترابطة في آنٍ معاً. والمشكلة، كما أشار هابرماز، هي أن ماركس ولوكاش لا يعطيان الممارسة ما تستحقّه، حيث نظر كلاهما إليها على أنها تنبع من النظرية على نحوٍ سلسٍ خالٍ من المشاكل، فإنْ لم يكن الأمر كذلك كانت هذه الممارسة خاطئةً. وفي كتابه **المعرفة والمصالح البشرية** (1971 b: الفصل 3)، أعاد هابرماز تفحّص العلاقة بين ماركس وهيغل ملاحظاً ما كان من أثر افتراضات ماركس المادية على الإطار الذي أخذه عن هيغل. فماركس يتصوّر ما لتحقق الذات الإنسانية من سيرورة تاريخية بمصطلحات أداتية بوصفها القدرة المتصاعدة لدى الكائنات البشرية على "تجسيد" ذاتها من خلال التحكم بعالم الطبيعة. وما إن أخذت هذه العدسة المادية مكانها في أفكار ماركس، حتى لم يعد ثمّة عودة عنها. وهكذا جُعلَت الطبيعة الإنسانية مكافئةً للطبيعة المادية وكانت النتيجة أن "تتحول المعرفة التي تمكّن من التحكم بالسيرورات الطبيعية إلى معرفة تمكّن من التحكّم بسيرورة الحياة الاجتماعية" (ص 47). أمّا سمة الممارسة أو خاصيتها الفعلية ال(متـ)ـفاعلة، والتي يجب أن تشتمل على تبادل ضروري مع النظرية، فقد ضاعت نتيجةً لتصوّرها بطريقة حتمية، شأن السيرورات الطبيعية، بوصفها النتيجة المحتومة لأسباب شبيهة بما نجده في الطبيعة. هكذا تتّخذ الماركسية الآخذة هذه الوجهة الشكلَ الوضعي الذي يميز العلوم الطبيعية. فهي تقرّر ما هي الممارسة الصائبة أو غير الصائبة بطريقةٍ تقنية محضة.

وفي تناول آخر للموضوع ذاته، "العمل والتفاعل: تعليقات على فلسفة العقل عند هيغل في مرحلة يينا" في كتاب النظرية والممارسة (1974)، بيّن هابرماز بتفصيل أكبر أنَّ نظرة هيغل إلى تكوين الذات لذاتها هي عملية أشدّ تمايزاً مما نجده لدى ماركس. ففي حين ركّز ماركس دوماً على أهمية العمل وعلى الطريقة التي يلبي بها مجتمع من المجتمعات حاجاته المادية اللازمة لبقائه، أدرك هيغل أنَّ عالم التفاعل الأخلاقي هو عالم مختلف ومهمّ بالمثل كوسط تتكون فيه الذات، وأنَّ كلا هذين العالمين يتوسطهما عالم ثالث: هو اللغة.

عند ماركس، تُقرَأ الأخلاق ويُقْرَأ التفاعل على الدوام عبر إطار مطلق هو إطار سيرورة الإنتاج. ففي تسيّده على الطبيعة وإعالة ذاته مادياً، يطور المجتمع قوى إنتاجه (أي مواده الخام، وأدوات إنتاجه وآلاته) إلى مستويات معينة من التعقيد والإتقان التقنيين. وتعمل التغيرات في هذا المجال، بعد أن تنجم عن القدرة الطبيعية على الإبداع والاختراع التقنيين، على خلق الشروط لقيام تغيّر ثوري على مستوى التنظيم الاجتماعي. غير أنّه على الرغم من التمييز الهامّ الذي يميّزه ماركس بين قوى الإنتاج وعلاقاته (الطبقات الاجتماعية) واعتباره الأخيرة محفّز التغيير التاريخي، فإنَّ هابرماز يرى أنَّ جهود ماركس المبذولة في الربط بين العنصرين ربطاً ديالكتيكياً تقصّر عن الإحاطة بما يَسِمُهُما من عدم قابلية الاختزال؛ أي بحقيقة أنهما مجالان منفصلان متميزان بخصائص منفصلة متميزة. فلطالما رأى ماركس أنَّ الطبقة الثورية "تُدْفَع" إلى الفعل بالضغط الجاري الذي تمارسه قوى الإنتاج شبه الطبيعية. وبذلك كان ماركس غافلاً عن الخصائص التفاعلية والتواصلية التي تميّز الممارسة أصلاً، وهذا ما جعل عمله عرضةً للنقد الذي يرى أنَّ هذا العمل يتناول التغيير التاريخي تناولاً ميكانيكياً بعيداً عن الصواب.

وعلاوةً على البعد عن الصواب، فإنَّ هنالك نتائج أخرى نبعت عن عمل ماركس. وعلى سبيل المثال، فإنَّ لوكاش في مقالته العائدة إلى العام 1922، "نحو مقاربة منهجية لمشكلة التنظيم" (1972: 295— 342)، يعيد على نحو ملتبس إنتاج افتراضات ماركس فيما يتعلق بعلاقة الحزب الشيوعي بالبروليتاريا، ناظراً إلى فكرة كلٍّ من النظرية والممارسة بالعدسة الأداتية ذاتها. فنظراً للمكانة المركزية التي تحتلها لدى لوكاش فكرة أنَّ البروليتاريا هي ذات التاريخ وموضوعه، نجد أنَّ تصوّره للنظرية الماركسية بمصطلحات أداتية يلحُّ على أنها يجب أن تقصر اهتمامها على ما هو مفيد إستراتيجياً في تحقيق الغاية التاريخية. وعلى

هذا الأساس، فإنه يستبعد أي فرضية نظرية تحيد عن هذا المسار (1971: 300 – 301). هكذا حرّم لوكاش فكرة أنْ يمكن لنظرية ما إثبات شرعيتها وصحتها بغير أن تكون أداة من أدوات الحزب الشيوعي، تماماً كما حرّمت **النظرية النقدية** مادية لوكاش الفكرية أو ماديته في تناول الميدان الفكري.

ولقد ترتّبت نتيجة مماثلة فيما يتعلق بجانب الممارسة حين تمّ تصورها على نحوٍ أداتي. هكذا حُكِمَ على كل شكل من أشكال الوعي البروليتاري لا يتناغم مع النظرية الثورية بأنه وعي خاطئ بوصفه وعياً للطبقة العاملة قائماً بالفعل (أي وعياً تجريبياً) لا يزال واقعاً، بخلاف وعي الحزب الشيوعي، في شراك العمليات الفكرية الإيديولوجية الرأسمالية. أمّا الحزب الذي يمتلك النظرية الماركسية فيمكن بصورة طبيعية أن "ينسب" إلى البروليتاريا وعياً طبقياً يتّسق مع وضعها الثوري الموضوعي. فإذا ما أخفقت البروليتاريا في التقاط وفهم دورها الثوري في كل هذا، فلا بدّ للحزب من أن يحررها من أخطائها وأن يقول لها كيف ينبغي أن تفكر، فهذا الحزب هو الذي يمثّلها ويجسّد النظرية الصائبة. هكذا تُرَدُّ الممارسة وتُخْتَزَل إلى كونها انعكاس أداتي للنظرية. وكما يقول هابرماز (1974: 34 – 36) بشيء من الفظاظة، فإنَّ استنارة البروليتاريا، عند لوكاش، تكمن في خضوعها للحزب، أمّا النظرية، التي سعت إلى تعزيز تكوين الذات لذاتها، فتنتهي إلى إنكار أيّ حاجة بها لأن تثبت ذاتها في الممارسة.

والحال، أنَّ المكنونات الديكتاتورية التي تنطوي عليها أفكار لوكاش قد تجلّت كما هو معروف في اللينينية والستالينية وتركت أشدّ الأثر على تاريخ الاتحاد السوفيتي، إلا أن المشكلة الأكبر المتمثّلة بعلاقة النظرية والممارسة، والكيفية التي يمكن بها للعلوم الاجتماعية أن تساعد على الانعتاق الإنساني، لا تزال قائمة. وعلى سبيل المثال، فإنَّ النظرية التي تنطلق منها النسوية المعاصرة هي نظرية خاضعة لهذا الضرب ذاته من عدم اليقين. وكانت دوروثي سميث (1987) قد قدّمت مساهمة مهمة في إفهامنا الكيفية التي غالباً ما يتمّ بها جعل تجربة النساء تجربة غير منظورة وخفية في الحياة اليومية ونزوع علم الاجتماع إلى إعادة إنتاج هذا الخفاء. وترى سميث أنَّ المهمّة تتمثّل في تبيان الكيفية التي تجري بها عملية الإخفاء والحجب وبذلك استعادة صوت النساء الحقيقي الأصيل. ومع أن سميث تعترف بأهمية النظام الاقتصادي والسياسي الأوسع في الحفاظ على هذه العلاقات، إلا أنّها تعزو لوجهة نظر النساء ومنطقهن أولوية ظاهراتية واضحة. أمّا ساندرا هاردنغ (1987: 185)، في

إشارتها إلى الأصول اللوكاشية التي تنضق منه النظرية **النسوية** وليس نظرية **النساء**، فتلاحظ أنَّ فهم تجربة النساء ذاتها هو فهم ينبغي أن "تبثه" النظرية النسوية. والنتيجة هي أنّه حين يكون وعي النساء الفعلي (التجريبي) متخلفاً وراء ما تعتقد النظرية أنَّ هذا الوعي ينبغي أن يصل إليه، فإنَّ للنظرية الحق في أن تقدّم لهنّ الوعي الصائب. ومن الإنصاف القول إنَّ النظرية النسوية قد تنبّهت إلى هذه المشكلة بدرجة ما ولا تزال تقارعها (ستانلي ووايز 1993).

ولا شكَّ أنَّ نقد هابرماز المدقِّق والمحترس لماركس ولوكاش يردّد أصداء موضوعات كان قد قدّمها الجيل الأول، خاصةً ما أبداه ذلك الجيل من نفور متعاظم من النظرة الأداتية التي راحت تسيطر على الحياة الحديثة بصورة متزايدة، إلا أنَّ هذا النقد كان قد كُتِبَ في أزمنة أهدأ في أوائل ستينيات القرن العشرين، فبالنسبة لـ **المنظرين النقديين** في ثلاثينيات القرن العشرين كان تصوّر مشكلات النظرية والممارسة بهذه الطريقة الأداتية أمراً ملموساً ومحسوساً تماماً. وهكذا راح يتزايد تكذيبهم أن تكون نظرية البروليتاريا ذات التاريخ وموضوعه، وأن تكون ممارستها الأداة التي تصل بسيرورة الانعتاق الميتافيزيقية إلى التحقّق. ففي ألمانيا، كان من الواضح أن "الميتافيزيقيا" قد مُنيَت بالإخفاق، وكان المدّ النازي وما ألهمه من عداء شعبيّ للسامية قد اضطر **معهد البحث الاجتماعي** إلى الفرار من البلد، إلى جنيف أولاً في عام 1933، ثمَّ إلى نيويورك في عام 1934، حيث قدّمت جامعة كولومبيا ما يلزم. وفي الأربعينيات ترك كلٌّ من هوركهايمر وأدورنو وبولوك نيويورك إلى كاليفورنيا، في حين عمل ماركوزه وآخرون مع الحكومة الأميركية في مواقع مختلفة طوال الحرب العالمية الثانية. وبعد الحرب عاد هوركهايمر وأدورنو من المنفى في الولايات المتحدة بشيء من الاحتفاء بهما، في حين بقي آخرون في الولايات المتحدة، بمن فيهم لُونتال، وفروم، ونيومان، وماركوزه، حيث غدا الأخير المحفّز النافذ لحركات "اليسار الجديد" والحركات الثقافية المضادة في الستينيات.

ومع هذا فإنَّ على المرء ألا يسارع إلى استنتاج أنَّ المزاج الكئيب الذي ميّز **النظرية النقدية** لم يكن سوى نتيجة للاستجابة الشخصية حيال الأحداث السياسية التي شهدها أبطال هذه النظرية. وعلى المرء ألا يسارع أيضاً إلى قراءة برودها تجاه ماركس ولوكاش على أنّه رفض للإطار المادي العريض الذي ورثته من هذين المفكرين. بل إنَّ التحليلات الأساسية التي قدّمها أعضاء **المعهد** أنفسهم في الثلاثينيات والأربعينيات والخمسينيات ضمن مدار ماركس ولوكاش هي ما ولّد ما اشتهر به أعضاء هذا **المعهد** من تكهّنات اجتماعية كئيبة متشائمة، حاول هابرماز لاحقاً أن يسعى وراء بدائل لها أكثر إيجابية.

خلاصة واستنتاج:

رسمت في هذا الفصل الخطوط العريضة لما بذله هوركهايمر من جهود أولى في وضع نظرية ديالكتيكية تقف إزاء نظرة سلفه غرونبرغ الوضعية (الاستقرائية). غير أنّ هدف النظرة الديالكتيكية التي قدّمتها **النظرية النقدية** لم يقتصر على الماركسية الوضعية فحسب، بل تعدّاها أيضاً إلى وجودية تلك الفترة التي تميّزت كتلك الماركسية بأحادية الجانب. وبالاتساق مع هذه المبادئ، وفي ضوء رفض البروليتاريا السبيل الاشتراكي، ألحّ هوركهايمر على ما للثقافة من أهمية تفسيرية بوصفها مجال تأثير ونفوذ جدير بالتحليل بحدّ ذاته، على الرغم من ارتباطه الديالكتيكي بالتغيّر الاقتصادي.

ولقد تمثّلت إحدى العقبات التي اعترضت البرنامج المتفائل الذي قدّمه هوركهايمر بالمكنونات الأداتية التي انطوت عليها علاقة النظرية والممارسة كما تمّ تلقيها من ماركس ولوكاش. وكنتُ قد استخدمتُ أفكار هابرماز في إلقاء الضوء على السبب الذي دفع **النظرية النقدية** لأن يقلّ حماسها تجاه هذا الجانب من الماركسية. وما أنوي القيام به الآن هو أن أتفحّص بمزيد من التفصيل عمل هوركهايمر وسواه في هذه الفترة، مركّزاً بصورة خاصة على تشاؤمهم المتنامي بشأن قضية الممارسة الاجتماعية.

قراءات إضافيّة:

الفصل الأول والثاني:

هنالك الآن عدد من الكتب التي تقدّم تفسيرات وشروحاً وتعليقات على **النظرية النقدية** من زوايا نظر مختلفة. وكان عمل مارتن جاي **الخيال الديالكتيكي** (1973) أول عمل في هذا المجال، حيث يلقي الضوء على مختلف المؤثرات التي فعلت فعلها لدى الجيل الأول من **المنظّرين النقديين**. فهذا العمل هو في الأساس تاريخ للأفكار والاتجاهات التي راحت تقلّل من قيمة الجانب السياسي في كتابات هؤلاء المنظرين. أمّا كتاب ديفيد هيلد **مدخل إلى النظرية النقدية**(1980) فهو كتاب نظريّ أكثر، ويتفحّص بشيء من التفصيل ما أطلقته **النظرية النقدية** في مجالاتٍ تحليلية مختلفة. وقد أعجبني بشكل خاص الفصل السادس من هذا

الكتاب وعنوانه "صناعة الثقافة"، حيث قدّم فيه هيلد أمثلة توضيحية مفيدة. ويُعَدّ كتاب رولف فيغرهاوس **مدرسة فرانكفورت** (1994) أشمل تأريخ يتناول **النظرية النقدية**، سواء من حيث الأفكار أو الحوادث التي وقعت لكتّابها. غير أنه على الرغم من ذلك، ومثل كتاب جاي، عبارة عن "تاريخ" ولا يُعنى بالأفكار تلك العناية الجوهرية. ثم إنّه ضخم (787 صفحة) يمكن أن يغرق فيه القارئ الجديد. أمّا كتاب دوغلاس كيلنر **النظرية النقدية والماركسية والحداثة** (1989) فهو كتاب مقروء بكثرة وغني بمعلوماته، كما أنّه يلتقط الجانب السياسي في **النظرية النقدية** بطريقة لا نجدها في كتاب جاي. وقد نفد كتاب إنغرام **النظرية النقدية والفلسفة** (1990)، لكنه مدخلٌ ممتاز وسهل المتناول إلى بعض الموضوعات الأساسية لدى **النظرية النقدية**، بما فيها بعض الموضوعات التي قدّمها هابرماز، والتي يقلّ ظهورها في الكتب الأخرى.

غير أنّه لا بديل عن الأصول. ويبقى كتاب ماركوزه **الإنسان ذو البعد الواحد** (1994 [1954]) نقطة انطلاق جيدة. وهو كتاب سجالي ومتشائم وقد لا يكون أحسن كتب ماركوزه (انظر مقالة هابرماز "إيقاعات الفلسفة والسياسة المتباينة: ماركوزه في المائة من العمر" في هابرماز (2001). ومع ذلك فإنَّ الحيوية التي لا تزال تميّز انتقادات ماركوزه للمجتمع الصناعي الحديث تبقى مثيرة ولم تأخذ ما تستحقّ من الاهتمام من حيث تجديدها وتحديثها. ودراسة كيلنر عن ماركوزه (1984) هي دراسة شاملة وأفضل تذييل يمكن أن يقدّمه ماركوزيّ متحمّس.

أمّا كتاب أدورنو **الأخلاق الصغرى: تأملات حياة مبتورة** (1974)، فهو كتاب مرير يتألّف من شذرات قصيرة مُحْكَمة، تجعله مُتَاحاً وسهل المتناول إلى حدٍّ بعيد. وكذلك، فإنَّ كتاب أدورنو **صناعة الثقافة** (1991) هو نقطة انطلاق مناسبة، ويشتمل على مدخل غني بالمعلومات لجاي برنشتين يقارن بين نظرة أدورنو إلى الثقافة الجماهيرية ونظرة ما بعد الحداثيين ويقف إلى جانب نظرة أدورنو مفضّلاً إياها على النظرة الأخرى.

أمّا قراءة هابرماز فهي مهمة عسيرة قبل أن تتضح لدى القارئ معالم أفكاره الأساسية، بل إنه نادراً ما يكون سهلاً حتى آنذاك. ونجد في ملحق كتابه **المعرفة والمصالح البشرية** (1971 b) ملخّصاً باكراً فلسفي التوجّه يلخّص فيه أفكاره، تلك الأفكار التي تحظى بتوضيحات سوسيولوجية في الفصل السادس من كتابه نحو مجتمع عقلاني (1971 a)؛ كما أنَّ بوزي (1987) يضع عمل هابرماز في سياق سوسيولوجي.

3
انقشاع الوهم وبزوغ خطٍّ نيتشويّ

بيَّنتُ في الفصل السابق ما كان لدى **النظرية النقدية** من مطامح أساسية تجلّت في الخطاب الافتتاحي الذي ألقاه ماكس هوركهايمر. كان هوركهايمر يأمل بتطوير نظرية ديالكتيكية تتحرك خلفاً وقُدُّاماً بين مقتضيات التطور الرأسمالي العريضة وتطور أشكال مختلفة من الفعل على مستوى الفاعلية الاجتماعية أو الممارسة. وقد لفتُّ الانتباه إلى التباس في تناول **النظرية النقدية** (الموروث) للممارسة، ذلك التناول الذي كان يهدف إلى تبيان أهمية الفعل الاجتماعي، لكنه كان لا يزال ينزع إلى رؤيته كشيء سلبي مشتقّ من مقتضيات الرأسمالية.

وما أريده في هذا الفصل هو أن أستكشف كيف غذّى هذا الالتباس رؤية العالم المتبدّلة لدى **النظرية النقدية**. فالتحول الأساسي كان من التفاؤل الباكر في الثلاثينيات بشأن الكيفية التي يمكن للعالم أن يتجه بها صوب الاشتراكية إلى التشاؤم التام بشأن طبيعته الثابتة، المضبوطة، "المدارة كلياً"، في الستينيات. ولم يكن تغيُّر النظرة ناجماً عن عيب نظري وحسب، بل إنّ هذا "العيب" قد مكن كتاب **النظرية النقدية** من تقديم بعضٍ من أبرز تبصّراتهم في طبيعة الضبط الاجتماعي في بلدان ديمقراطية في الظاهر؛ فقد لعب نشوء الشمولية في ألمانية النازية والاتحاد السوفياتي، ونشوء رأسمالية الدولة والثقافة الجماهيرية في البلدان الديمقراطية دوراً حاسماً في إحداث ذلك التغيّر، إذ غذّى كلُّ عامل من هذه العوامل خوفاً من أنَّ التقدم الإنساني الفعلي كان يفضي شيئاً فشيئاً إلى الشلل والعجز. وينبغي أن نذكر أيضاً أنَّ تغيّر النظرة كان تدريجياً ومحل تنازع حتى داخل صفوف **المنظّرين النقديين** أنفسهم. وسوف ألقي الضوء على بعض النزعات المضادة التي جعلت عمل **المنظّرين النقديين** أكثر دقّة وأرهف ظلالاً مما يعتقد نقّادهم.

كان هوركهايمر في خطابه الافتتاحي قد وضع برنامج بحث **للنظرية النقدية** بناه حول العلاقات بين مجالات ثلاثة، سوف أتناولها واحداً بعد آخر:

أ- تنظيم المجتمع الاقتصادي-السياسي.

ب- علم النفس الذي يشكل أساس تكامل المجتمع.

ج- ظاهرة الثقافة الجماهيرية، ووقت الفراغ، وأسلوب الحياة، وسوى ذلك مما يدفع صوب ضروب محدّدة من إعادة الإنتاج الاجتماعية.

وإلى جانب زوال الوهم المتنامي بزغ ارتياب أكبر، أو ما أدعوه خطّاً نيتشوياً، في كتابة **المنظّرين النقديين**، وهو عبارة عن نظرة نقدية كئيبة ليس لما كان يجري في مجالات محددة من الحياة وحسب، بل لكامل تراث العقل الأوروبي. فقد تنامى الاعتقاد لدى **المنظّرين النقديين** بأنَّ العقل، بمعناه الواسع، قد اختُزِلَ إلى وظيفته الأداتية. ويشتمل التفكير الأداتي على نظرة ترى إلى العالم على أنّه مؤلّف من موضوعات أو أشياء محضة، ومهمة العقل تقتصر على أن يكشف للذوات أفضل طريقة للتعامل مع هذه الموضوعات، سواء كانت موضوعات طبيعية أم إنسانية. أما نجاح العلوم الطبيعية في استخدامها مثل هذه الافتراضات الأداتية فقد غذّى انتقاد **النظرية النقدية** للوضعية.

الاقتصاد السياسي ونشوء العقل الأداتي:

أبرز أعمال **النظرية النقدية** في مجال الاقتصاد السياسي هو عمل فريدريك بولّوك الذي تميّز، إلى جانب اثنين على الأقل من الأعضاء الأساسيين، هما هوركهايمر وأدورنو، بأنّه الأشدّ نفوذاً وسطوة. ففي دراسة عنوانها "رأسمالية الدولة: إمكاناتها وحدودها" (1941)، كشف بولّوك ما رأى أنَّه السمات الأساسية التي تميّز شكلاً جديداً بازغاً من تنظيم الدولة المجتمعي: رأسمالية الدولة. وفحوى نقاشه أنَّ الدولة، في المجتمعات الحديثة، بعد الاضطراب الاقتصادي في العشرينيات والثلاثينيات، راحت تلعب على نحو متزايد دور السوق في تنظيم العلاقات الاقتصادية الرأسمالية. وأنّها فعلت ذلك كي تحافظ على البنية الاجتماعية واستقرار المجتمع العام. وهكذا يكون الشكل الليبرالي التنافسي الذي عرفه القرن التاسع عشر من أشكال الرأسمالية قد أزيح لتحلّ محلّه نظرة أكثر تدخّلاً تهدف

إلى تدبر مفاعيل اقتصاد قائم على ضروب ضخمة من تركّز رأس المال الذي تملكه الشركات، وهو ما أطلق عليه اسم الرأسمالية الاحتكارية.

ولقد لعبت النقاشات الناشئة حول الاقتصاد الكينزي، ودولة الرفاه في بريطانيا، و**الصفقة الجديدة** (النيوديل) في أميركا روزفلت، ودور الحزب النازي في ألمانيا، دور الأمثلة على الحاجة الواضحة إلى ضبط متطلّبات سوق حرّة يمكن أن تخرج عن حدود الضبط والسيطرة. وقد لاحظ بولّوك أنَّ ثمة فارقاً مهماً بين الأشكال الشمولية والأشكال الديمقراطية من رأسمالية الدولة، لكنه وجد في كلتا الحالتين ذلك التحول من أولوية الاقتصادي إلى أولوية السياسي.

وتبدو مقالة بولّوك بحدِّ ذاتها تلك المقالة البعيدة عن الاستفزاز. فهي مكتوبة بأسلوب واقعي رشيق وبمقدرة واضحة أشد الوضوح. فهو يلاحظ، مثلاً أن تناوله هذا ليس بالتناول الجديد في جوهره، بل خلاصة لأفكار كانت مبعثرة في أماكن متعددة. كما يشير أيضاً إلى أنّ "النموذج" الذي يقيمه قد لا يكون موجوداً بالفعل، بل يحيل إلى نزوع قديم. وهو يرى أنَّ نموذجه هذا ينبغي أن يُنْظَر إليه على أنَّه نمط مثالي، بالمعنى الذي يعطيه ماكس فيبر لهذا المصطلح. غير أنّ من الممكن النظر إلى هذه المقالة، على الرغم من كل ذلك، على أنها تشقّ للتشاؤم في **النظرية النقدية** درباً واسعة إذ تشير إلى أن القوى السياسية-- الإدارية غدت قادرة على "تدبِّر" تناقضات الرأسمالية وإلى أنَّ القضية الوحيدة المطروحة هي ما إذا كانت القوى الديمقراطية قادرة على "ضبط من يمارسون الضبط". وهكذا كان أن تراجعت في تناول بولّوك أهمية الاستغلال، وسواه من سمات العلاقات الطبقية الرأسمالية، إزاء ما سيدعوه أدورنو لاحقاً بـ"العالم المُدار كلياً".

حتى هذه اللحظة كان **المنظّرون النقديون** لا يزالون يأخذون كمسلّمة فكرة ماركس التي مفادها أنَّ الرأسمالية تنطوي على ميل متأصّل إلى تدمير ذاتها، إذ أنها لا تستطيع أن تحافظ على النمو الاقتصادي الذي تستدعيه السوق التنافسية فضلاً عن عدم قدرتها على توفير العمالة الكاملة. فالزعم الماركسي أنّ "انخفاض معدل الربح" وتزايد "إفقار" الطبقة العاملة كفيلان بتحطيم النظام لم يسبق أن شُكَّ فيه أو وُضِعَ موضع التساؤل. بيد أنَّ الفحوى الدقيقة لمقالة بولّوك هي أنّ هذه التغيرات قد أذَّنت بولادة مجتمع لا طبقي، أو على الأقلّ مجتمع تعمل فيه الإدارة اليقظة على إخراج أهمية الطبقة خارج حقل الرؤية. وسواء كان هذا صحيحاً أم لا، فإنّ مثل هذه النظرة كانت بالنسبة لـ **المنظّرين النقديين** دليلاً على افتراق جزئي لكنه مهم

عن أفكار ماركس ولوكاش، ونوعاً من الكبح والتثبيط الواضحين لما عبّرا عنه من آمال في التحرر والانعتاق.

غير أنَّ آراء بولّوك في التحول الاقتصادي السياسي لم تكن الآراء الوحيدة التي قدّمها أعضاء **المعهد**. ففي كتابه **فرس البحر: بنية الاشتراكية القومية وممارستها** (1963 [1944]): كان فرانز نيومان قد خالف بولّوك في أنه حتى في ألمانيا النازية، حيث بدا السياسي مهّماً تلك الأهمية الطاغية، كانت العلاقات الاقتصادية الرأسمالية العادية قد استمرت في الوجود. ومن غير الواضح إلى الآن مدى تقبّل هوركهايمر والآخرين آراء بولّوك المتشائمة. فالرأي الشائع هو أنهم قبلوا تلك الآراء ووافقوا عليها (دوبييل 1985، هونيث 1987، 1993: الفصل الأول)، لكن ديبورا كوك (1996: 10 – 13 – 1998) تعتمد على عدد من الأدلّة النصيّة لتبيّن أنَّ أدورنو بوجه خاص، والذي يُعْرَف بأنه الأشد تشاؤماً بين **المنظّرين النقديين**، كان يشعر بنوع من التجاذب بين الرفض والقبول حيال أطروحة بولّوك. فغرائز أدورنو الديالكتيكية ما كانت لتطمئن البتّة لوصفٍ مسطّحٍ لعالمٍ سياسيٍّ جديد يكون قادراً على تدبر اقتصادٍ رأسمالي متناقض وإدارته.

غير أننا نجد في مقالتين باكرتين من مقالات هوركهايمر تعودان إلى الأربعينيات إحساساً مشؤوماً بأنّ العالم السياسي، ومعه العالم الأخلاقي، يسيران باتجاه النهاية. وهاتان المقالتان هما "الدولة السلطوية" و"نهاية العقل" (أراتو وغيبهارت 1978). ففي "الدولة السلطوية"، يمعن هوركهايمر النظر في زوال الوهم الذي لا يظهر في مقالة بولوك إلا بصورة ضمنية مشيراً إلى ما يتّخذه تنظيم الدولة من شكل مغلق وسلطوي على نحو متزايد. وغالباً ما يشير هوركهايمر إلى ألمانيا، إلّا أنّه من الواضح أنّ لتعليقاته مداها الواسعٍ الذي يتعدّى تلك البلاد. بل إنّ نبرته في هذه المقالة تتخذ طابعها منذ البداية إذ يلاحظ أن كلاً من البروليتاريا والبرجوازية لم تعودا ضروريتين لاشتغال النظام في ظلّ الرأسمالية الاحتكارية. فقد غدت هاتان الطبقتان كلتاهما، على مستوى الأشخاص، موظفتين لدى التنظيم، الذي هو الدولة، أو الشركة، أو التروست المالي. وهو يقرّ بأن القبضة التنظيمية التي يلقيها هذا الشكل من المجتمع لا بدّ أن تكون طوراً تاريخياً مؤقتاً وعابراً، إلا أنّ المقالة غالباً ما تشير إلى عكس ذلك، وعلى سبيل المثال، فإنّه كيما يمكن للاتحادات المهنية أو النقابات أن تقوم بدورها قياماً فاعلاً في هذا النوع من البنية، لا بدّ لها من أن تطور أجهزتها البيروقراطية الخاصة التي تقتضي بالضرورة

مستوى من الاندماج في النظام الذي يفترض أنها تعارضه وتخالفه. فالاندماج، كما يقول هوركهايمر، "هو الثمن الذي ينبغي على الأفراد والجماعات أن يدفعوه كيما يزدهروا في ظل الرأسمالية". وهو لا يرى أن ثمة بديلاً لهذا الوضع لكنه يبدي القلق والانزعاج حيال حتميته الواضحة واستحالة تفاديه.

أمّا في "نهاية العقل" فيناقش هوركهايمر تلك الطريقة التي قُصرَ فيها العقل على وظيفته الأداتية في كثيرٍ من مجالات الحياة. وهذه المقالة تَسِمُ قطيعةً خفيّةً مع ماركس إذ تحدّد إيديولوجيا معينة (هي العقل الأداتي) وتعتبرها جزءاً لا يتجزأ من الحياة الحديثة، دون أن يكون ماركس نفسه قد تنبّه لهذه الإيديولوجيا (إذا ما كان بمقدوره أن يتنبّه لها أصلاً). ويرى هوركهايمر، في سجال معقّد تماماً (وربما صعب) أنَّ "العقل" في الفلسفة كان ميالاً على الدوام إلى التشكك الذاتي أو الشكّية. إلى الاعتقاد بأن "العقل" ليس ما يبدو عليه بوصفه التعبير الأسمى والأشدّ تحديداً عن الكينونة الإنسانية. غير أنّه في شكله الوضعي الحديث ضَعُفَ ووهن وأُفْرِغَ من المعنى جميع الأسئلة الكبيرة عن "الحرية، أو الحقيقة، أو الكرامة البشرية". وبدلاً من ذلك:

> **غداً ممكناً تلخيص سماته بأنّها تكييف الوسائل الأمثل مع الغايات، والتفكير بوصفه طاقة تحافظ على هذه العملية. فهو أداة براغماتية موجهة نحو النفعية، والبرود، والاعتدال. أمّا الإيمان بالذكاء فيقوم على دوافع أشدّ قوة وإقناعاً من الافتراضات الميتافيزيقية. وحين يلجأ دكتاتوريو هذه الأيام إلى العقل، فإنهم يعنون بذلك أنهم يملكون أكبر عدد من الزنازين. فهم من العقلانية بما يكفي لبنائها، وعلى الآخرين أن يكونوا من العقلانية بما يكفي للخضوع لهم.**

ولقد أوردت هذا المقبوس من هوركهايمر (أراتو وغيبهارت 1978: 28) لأنّ كلماته تلتقط واحداً من المفاهيم الأساسية لدى جيل النظرية النقدية الأول، ألا وهو العقل الأداتي وما يقوله هوركهايمر هو أنَّ العقل، إذْ نبذ كلّ اهتمام بالقضايا الأوسع والأعمّ وقصر نفسه على الذكاء وحده، لم يترك للذوات البشرية من الفعل العقلاني سوى التلاعب والمناورة؛ والأنكى من ذلك، أنَّ هذه الذوات لم تَعُدْ تُعْتَبَر عقلانية إن لم تكن خاضعة لهذا التلاعب.

وعلى الرغم من الأهمية التي حظيت بها هذه الفكرة لدى **النظرية النقدية** فإنّ هوركهايمر يمضي بها في هذه الحالة شوطاً أبعد. فهو يرى إلى العقل على أنه شيء يمكّننا من التعالي جزئياً على الشروط القائمة، لكنه يرى إليه أيضاً على أنّه ليس مجرّد كيان متعال، متخطّ للتاريخ، فهو في قَدْرٍ كبيرٍ منه شيء من هذه الدنيا. وما يخشاه هوركهايمر هو أن تكون "دنيوية"، العقل هذه، أو استغراقه في قضايا المجتمع الراهنة، قد غدت كلّ شيء.

يَبسطُ هوركهايمر آراءه هذه في مناقشة لما رافق الرأسمالية من تنام في الفردانية. فحين عملت السوق الحرّة التي تميّز الرأسمالية التنافسية على تحرير البشر من أغلال العالم الإقطاعي أفسحت المجال أمام ظهور الفرد "الحرّ"، وإن يكن ضمن حدود تفرضها العلاقات الاقتصادية الرأسمالية. فعلى الرغم من أنّ العائلة النووية البرجوازية كانت تعبيراً عن المجتمع الذي مثلّته، إلا أنّها وفرّت حصناً نفسياً حقيقياً في وجه الآثار المدمرة التي تترتّب على الحياة في اقتصاد السوق. لقد أتاحت للأفراد أن يحسّوا بفرديّتهم وحقّهم بالحرية والسعادة، وغالباً ما كان ذلك بالتعارض مع ما عُنيَ به النظام الرأسمالي. هكذا كانت الفردانية مصدر نقد محايث للوضع الراهن. لكن هوركهايمر يشير، مستخدماً أفكار فرويد عن أهمية غريزة البقاء وحفظ الذات، إلّا أنّ ظهور الرأسمالية الاحتكارية الأشد تنظيماً قد اضطر الأفراد، بغية الحفاظ على بقائهم، لأن يصبحوا مندمجين في المنظومة أكثر فأكثر. فقد صار عليهم أن يتقبّلوا استغلالهم ذلك التقبل العميق بوصفه شرطاً ضرورياً لبقائهم. وصار عليهم أن يتعلموا المرونة ويتكيفوا مع الواقع. أمّا اللازمة المنطقية لمثل هذا الانحدار في الفردية فهي اختزال العقل إلى وظيفته الأداتية، ذلك أن الفرد "الأنانيّ" الجديد في تعلمه التكيف لا بُدَّ أن يطبّق العقل الأداتيّ على نفسه، فعليه أن يجعل نفسه مذعاناً سهل الانقياد، وأن يكون عقلانياً بما يكفي لأن يخضع، ولا يهتم بقضايا يمكن أن تتطلب ذلك التفكير الواسع العريض.

علم النفس الاجتماعي:

اعتمدت **النظرية النقدية** في البداية، ومن زاوية علم النفس الاجتماعي، على أعمال إريك فروم. وكان فروم قد غدا محلّلاً نفسياً في العام 1926، وبدأ ممارسته كمحلّل في العام 1928، وصار عضواً كامل العضوية في **معهد البحث الاجتماعي** في العام 1930. أمّا الفكرة الأساسية التي قدّمها فهي فكرة صريحة وواضحة، مفادها أنّ ثمّة تكاملاً ضرورياً بين النظرة

التحليلية النفسية (الفرويدية) والنظرة الماركسية، أو طبعة **النظرة النقدية** من الماركسية على الأقل. ولا تبدو اليوم محاولة الجمع بين فرويد وماركس ذلك الأمر الغريب الذي يلفت الانتباه لكنها كانت أمراً راديكالياً تماماً في ذلك الوقت، إذ أنّ كلا طرفي هذا الجمع لم يكونا ليبديا كثيراً من التعاطف واحدهما مع الآخر. بل إنّ مفكراً فرويدياً ومتعاوناً مع **المعهد** مثل ولهلم رايش كان قد أُخْرِج خارج كلٍ من **الجمعية الدولية للتحليل النفسي والحزب الشيوعي** بسبب من تمسّكه بكلتا النظرتين في آنٍ معاً.

ومع أنّ فروم كان متحمّساً للجمع بين ميدان علم النفس وميدان علم الاجتماع، إلا أنّه سعى أيضاً إلى تجنّب اختزال قدرة أحدهما التفسيرية في الآخر. وأفكاره في هذا المجال تشبه "الواقعية النقدية" المعاصرة، التي ترى أنّ الواقع متراصف أو مُقَسَّم إلى طبقات كيانياً (أنطولوجياً)، بحيث تكون مناطق الواقع الاجتماعي مختلفة جوهرياً بعضها عن بعضها الآخر مما يقتضي مبادئ منهجية مختلفة في تفسير كلٍّ منها [1]. ومن جهته، فقد حذّر فروم من محاولة تقديم إجابات تحليلية نفسية عن الأسئلة المجتمعية حين تتوافر لدى علم الاجتماع إجابات وافية تماماً عن هذه الأسئلة. كما حذّر، بالمثل، من قراءة الدوافع والحوافز الإنسانية انطلاقاً من تصورات عن المجتمع عريضة ومجردة ([1929] 1989 a). وضآلة التناول الماركسي للتحفيز والدوافع هي ما دفع فروم وهوركهايمر إلى السعي وراء مشروع أكبر فيما يتعلّق ببنية الفرد النفسية، عن طريق عمل فرويد.

كان من عادة الماركسيين أن ينظروا إلى عمل فرويد على أنّه عمل برجوازي نمطي مفرط في انكبابه على الحياة الذهنية الداخلية، في الوقت الذي تسرح فيه رأسماليةٌ مستغلّةٌ وتمرح مسيطرةً على المسرح كلِّه. بيد أنّ **النظرية النقدية** وجدت قصوراً واضحاً في تلك العادة الماركسية التي تقصر تحفيز العمل على الرغبة في المنفعة الاقتصادية وحدها. فهي تقترض أنّ البشر ليسوا أكثر من آلات حاسبة مدركة تعرف كيف تحسب مصالحها الاقتصادية وتعمل وفقاً لها، وهو ما أوضحت البروليتاريا الألمانية في الثلاثينيات من القرن العشرين أنّه خطأ تماماً. وهي لا تقول شيئاً عن هوية البشر العميقة، وعن التزاماتهم العاطفية، ومخاوفهم،

(1) يمكن للقارئ أن يجد لدى كارتر (2000) تناولاً ممتازاً للنتائج التي ترتبت على هذه الفكرة بالنسبة لقضية "العرق" المعاصرة

ورغباتهم، وحبهم وكراهيتهم، على النحو الذي تتوسّطها فيه العائلة أو الجماعة. ولقد ساد الشعور بأنّ فرويد يقدّم طريقة أشدّ رصانة وكفاية في تناول البعد "الذاتي"، وغدا لذلك حجر الزاوية بالنسبة لقَدْرٍ كبير من العمل الرائد الذي قام به جيل **النظرية النقدية** الأول في دراسة السلطة، والعائلة، والثقافة.

وفي أوائل ثلاثينيات القرن العشرين، رأى فروم أنّ التحليل النفسي والمادية التاريخية يتقاسمان أوجهاً معينة على الرغم من اختلافاتهما الواضحة. فلدى كليهما ما تدعوه النظرية المعاصرة نظرة غير مركزية إلى الذات. فبدلاً من النظر إلى وعي الذات على أنّه مصدر الفكر والفعل، "تُسْقِطُ كلتا هاتين النظريتين الوعيَ عن العرش الذي بدا أنه يوجِّه منه أفعال الناس ويمثّل انفعالاتِهم"(1989 b: 214- 15[1931]). وباختصار، فإنّ كلتا النظريتين كانتا تشتبهان منذ البداية بإدراكات الذات الحسّية اليومية، وتريان بدلاً من ذلك أنّ هنالك قوى نفسية أو اقتصادية تحدّد محتويات الوعي قبل أن تتمكن الذات من إدراكها.

ويكاد عمل فرويد أن يكون مرادفاً لاكتشافه اللاوعي، ذلك الميدان الذهني الذي يقبع تحت عالم الحياة اليومية الواعي. ويمكننا القول ببساطة إنّ فرويد كان قد رأى إلى اللاوعي على أنّه مؤلّف من القوى النفسية المتركّزة على غريزتين شبه بيولوجيتين، غريزة البقاء والغريزة الجنسية. وهذه الأخيرة هي الغريزة النافذة نسبياً والمؤثّرة في صياغة السلوك البشري وتشكيله خلف المشاهد الظاهرة وأبعد منها. وميدان الدوافع الغريزية غير الواعي هو ميدان ديناميّ تسعى محتوياته إلى الإشباع في العالم الواعي. غير أنّ العالم الواعي هو أيضاً عالم الحياة اليومية الذي يمنع بالضرورة أو يكبت التعبير الصارخ عن مثل هذه الدوافع باعتباره تعبيراً معادياً للمجتمع. وبنمو الطفل وبلوغه فإنّ واحدةً من السمات الأساسية التي تَسِمُ نفسيته أو نفسيتها هي ذلك الأنا ego القادر على إقامة تلاؤم معقول بين هذه الدوافع المهمة إنّما السمجة والمعادية للمجتمع وبين القيود التي تفرضها معايير المجتمع الأخلاقية المهمّة بالمثل.

ولقد اشتهر **المنظّرون النقديون** بما وجّهوه للإيديولوجيا من نقد لكنهم سعوا منذ البداية إلى إقامة نقدهم على ما يتعدّى الأفكار الخاصة بالاستغلال الاقتصادي. فالإيديولوجيا ليست مجرد وعي زائف لدى بشر يحملون أفكاراً خاطئة عن مصالحهم الطبقية؛ بل تمضي إلى أبعد من ذلك بكثير، إذ تبني الكيفية التي يتم بها إدراك الحوادث في العالم اليومي. وهي تبلغ

قماش النفس الفردية ذاته فلا تعنو إذاً لأيّ تحدٍّ تبسيطيّ يقصر الأمر على قضايا الاستغلال أو اللا مساواة. فمن الوقائع اللافتة أنّ المجتمعات التي يعاني فيها عدد كبير من البشر أشدّ البؤس وأشنع الظلم لا تبدي في الغالب أيّة علامة من علامات الرغبة في التغيير الثوري. ولعلّ العكس أن يكون هو الصحيح: فالثورة الفرنسية في العام 1789، على سبيل المثال، قامت في وقت كانت تتحسن فيه الأمور بالمعنى المادّيّ بالنسبة لمعظم الشعب الفرنسي. ولقد نبع اهتمامُ النظرية النقدية بفرويد من رغبتها في أن تفسّر تلك الرابطة العميقة التي يشعر العمال أنها تربطهم بمنظومة لا تني تستغلّهم ذلك الاستغلال الصريح.

ما أثار اهتمام فرويد في البداية هو ذلك السطح البينيّ الذي يشترك به عالم النفس وعالم الحياة اليومية في المجتمع الرأسمالي. ففي "منهج علم النفس الاجتماعي التحليلي ووظيفته" (1978[1932]) شرع فروم بعرض الأسباب التي تدفع إلى النظر إلى كلتا النظريتين على أنهما متكاملتان. ولاحظ أن غريزة الجنس، بخلاف غريزة البقاء، هي غريزة مرنة قادرة على التكيف مع "الواقع"؛ حيث يمكن أن تتصعّد أو تتسامى وتوجّه بطرائق تتّسق مع "ما هو متاح اجتماعياً ومرغوب فيه من قبل الطبقات الحاكمة" (ص480). فعلى الرغم من أنّ بنية الدوافع ليست مطواعة تماماً إلا أنها تتأثر حتماً ببنية نمط الإنتاج القائم في زمن معين. وبصورة أضيق، فإن الطبقات الاجتماعية المختلفة سوف تجد أن دوافعها تحمل دفعات مختلفة تبعاً للطريقة التي شكلتها بها علاقاتها بوسائل الإنتاج. وبدوره فإنّ الجهاز الغريزي الذي يولّد حاجات ورغبات تسعى وراء الإشباع والتلبية على مستوى الإيديولوجيا لابدّ أن يؤثر على الشروط الاجتماعية–الاقتصادية. هكذا، لا يعود غريباً في الرأسمالية التي تضفي قيمة كبيرة على جمع الثروة أنَّ "دافع الكسب" يغدو متضخّماً على نحو خاص في مثل هذا المجتمع، فيولّد "حاجة أو رغبة نرجسية في نيل الاعتراف والتقدير من الذات ومن الآخرين" (ص488).

و"النرجسية" لدى فرويد مرحلة سويّة يمّر بها الطفل في تحّققه التدريجي من واقعة أنّه ليس مركز الأشياء جميعاً، بل مجرد أنا مستقل بين سواه من الأنوات. أما نرجسية البالغ من جهة أخرى فتشير إلى الرغبة في تعظيم الذات في أعين الآخرين، وجعلها مركز الاهتمام بإثارة الإعجاب من خلال التلاعب بالمظاهر. وهذه النرجسية في شكلها البالغ ليست سويّة بل مرضية، لكن من المّهم أن نلاحظ أن كريستوفر لاش كان قد أشار في كتابه ثقافة النرجسية

(1979)، بعد خمسين عاماً من مقالة فروم، إلى مقدار السواء الذي صارت تتّسم به ثقافياً هذه النزعات غير السويّة.

ولقد رأت **النظرية النقدية** إلى العائلة على أنها المؤسسة الاجتماعية الحاسمة نظراً لكونها المكان الذي تلتقي فيه الدوافعُ الغريزيةُ المجتمعَ الأوسع. فالعائلة توفّر الساحة التي تُشْرَط فيها دوافع الأطفال الغريزية وتتوسّطها علاقاتهم الانفعالية بالبالغين؛ وذلك في الوقت الذي تُصاغ فيه حياة هؤلاء البالغين بفعل الشروط التي يحددها الاقتصاد. وكان أمل **النظرية النقدية** أن يغدوا التوتر بين الغريزة والاقتصاد مصدر تغيير تقدمي. وقد عبّر فروم (1978: 495) عن ذلك، قائلاً:

> **إلى جانب تنامي التناقضات والصراعات الموضوعية في المجتمع، وإلى جانب التسارع في سيرورة التحلّل والتفكّك، تقع تغيرات معينة في بنية المجتمع الليبيدية أيضاً. فنحن نشهد اختفاء الروابط التقليدية التي كانت تحفظ للمجتمع استقراره، ما يعني أن ثمّة تغيّراً في المواقف الانفعالية التقليدية. أما الطاقات الليبيدية فقد غدت حرّة جاهزة لأن تُسْتَخْدَم استخدامات جديدة، الأمر الذي يغيّر من وظيفتها الاجتماعية، فهي لم تَعُدْ تخدم الحفاظ على المجتمع، بل تساهم في تطوير تشكيلات اجتماعية جديدة. إنها تكفّ عن كونها إسمنتاً وتتحول إلى ديناميت.**

لكّن المشكلة تمثّلت في أن هذا الضَّرْب من التفسير هو منبع ذلك النوع ذاته من انقشاع الوهم الذي وَسَمَ تناول هوركهايمر وبولّوك انغلاقَ العالم السياسي وانسداده. فالفضاء بين البنى الغريزية (الليبيدية) وأنماط الإنتاج لم يكن فضاءً على الإطلاق. ومن المؤكد أنه لم يكن فضاء يمكن أن يقع فيه **الفعل**. وبذلك غدا الفعل الاجتماعي خاملاً، واقعاً في شراك قوتين ماديتين لا سبيل إلى مقاومتهما: الغرائز والإنتاج الاقتصادي. هكذا لم تَعُدْ ثمّة ضمانة لأن يولد عالم أكثر عقلانية مع تحول الإسمنت إلى ديناميت. ذلك أنّه لم تعد هنالك أيّة إمكانية للفعل العقلاني ما دام كلّ ما يقع أو يحدث إنما يحدث بسبب من التوافق النسبي بين القوتين العنيدتين اللتين تقدحان زناده. ولم يكن واضحاً قطّ كيف يمكن للفاعلية **الواعية** أن تندرج في كل ذلك وتفعل فعلها. وحين قبل هوركهايمر وسواه ذلك التشابك الذي أقامه فروم بين التحليل النفسي والمادية التاريخية إنما كانوا يقبلون نظرةً قدمت رؤية لعالم من السلوك المحدد والمحتوم لا انفصال فيه ولا انشقاق. فإذا ما كانت الدوافع الغريزية طيّعة ومرنة نسبياً

ما خلا بعض عناصرها الأساسية إلا أنّ هذه المطواعية أو المرونة تُوَاجَهُ على نحو مباشر بالآثار المحددة المترتبة على العلاقات الاقتصادية، وبذلك يغيب عن النظر كل فعل إبداعي مختفياً بين صخرة ومكان عسير.

والحال، أنّ ثمّة أكثر من مفارقة هنا. فلقد سعت **النظرية النقدية** وراء عمل فرويد لتضفي عليه مزيداً من التفهّم لقلوب البروليتاريا وعقولها ممّا يقدّم تناولاً للتاريخ أقلّ حتمية، وأشدّ ديالكتيكية (هوركهايمر 1993[1932]: 111--28). غير أنّ ما انتهت النظرية النقدية إليه كان تفسيراً لقدرة المجتمع على الثبات وعدم التغيّر بإنتاجه إيديولوجيات تخلط أوجه اللاوعي الطيّعة المرنة مع حاجات الاقتصاد. ومن المفارقات أيضاً حقيقة أنّ فروم، المحلل النفساني المدّرب الوحيد بين أعضاء المعهد الأساسيين، راح يبتعد في أواخر الثلاثينيات عن عمل فرويد، أو على الأقل عن الفكرة التي تقول بأولوية الدوافع الغريزية ويرى فيها ضرباً من المنظومة المغلقة، ليلحّ بالمقابل على أنّ العلاقات بين الأشخاص تحدّد الطبع الإنساني بقدر ما تحدده الدوافع الغريزية إنّ لم تكن تفوقها في ذلك (فروم 1942: 247–51، 1956: 44--6). ولقد بدا ذلك لماركوزه وأدورنو أمراً تفوح منه رائحة "المراجعة" الرديئة، التي لا تعمل إلا على إضعاف ما يمكن لفرويد أن يقدمه لنظرية نقدية حقاً. ومن المؤكد أننا إذا ما نظرنا إلى مقالة المعهد (الجماعية) اللاحقة الموسومة بعنوان "العائلة"، والتي تعود إلى العام ١٩٥٦ (في هوركهايمر وأدورنو ١٩٧٣)، فسوف نجد أنّ الحالة التي تقدّمها مشبعة بالدلالات المتشائمة التي تميّزت بها أفكار فروم الباكرة، حيث يُرَى إلى الشروط الاقتصادية المتغيّرة على أنّها تقوّض سلطة العائلة النووية البطريركية، لكنها لا تحرّر بذلك أفراد هذه العائلة؛ فأمر هؤلاء يقتصر على اكتساب سمات طبعيّة جديدة (مثل الأنا، والضعف) تجعلهم أشدّ إذعاناً لمتطلبات الحياة "المُدَارة إدارة".

الثقافة:

في حقبة **الثقافة**، يمكن للمرء أن ينتظر من **النظرية النقدية** أن تظلّ محتفظة بتفاؤلها الباكر. فالثقافة ليست ظاهرة "مادية"، ثابتة ذلك الثبات الواضح كما هو حال العلاقات الاقتصادية واللاوعي. كما يمكن للمرء أن ينتظر ظهور علامات على إمكانية التحرر والانعتاق في مجال الثقافة، بل إنّ هوركهايمر تمكّن، في أواسط الثلاثينيات، من أنّ يكتب أن الثقافة "واقعة في

إسار دينامية التاريخ"، وأنّ لعوامِلها المتنوعة "تأثيرات دينامية على بقاء شكل محدّد من أشكال المجتمع أو انحلاله (1972: 54). غير أنّ الطبيعة الكئيبة التي ميّزت النقد الثقافي لهذا المجتمع غدت نوعاً من النموذج أو الغرار سارت عليه **النظرية النقدية** ذاتها.

فمع أواسط الأربعينيات، صار يُنْظَر إلى الثقافة على أنها تعبير عن ركود المجتمع وعنصر سببي في هذا الركود على حدّ سواء. وما جعل الثقافة لافتة بالنسبة لـ **المنظّرين النقديين** هو ما تميّزت به من **غياب** الدينامية، حتى إنَّ أدورنو سكَّ ذلك المصطلح القدحي، مصطلح "صناعة الثقافة" كيما يلتقط مدى تغلّب القوى الصناعية على الثقافة وسيطرتها عليها. وثمة من ينظر إلى أعمال أدورنو على أنها ضرب من الهجوم على الثقافة الشعبية أو الجماهيرية بوجه عام، غير أنّ ذلك ليس صحيحاً. فهو لم يجد مصطلح الثقافة الجماهيرية وافياً نظراً لما ينطوي عليه من أنَّ الثقافة الحديثة هي من نتاج الجماهير بمعنى من المعاني، في حين أنّها نتاج صناعي يُبَاع للجماهير كسلعة في حقيقة الأمر (أدورنو 1991: 85--87). وبالمقابل، فإنّ ذلك التقارب الغريب بين "الثقافة" و"الصناعة" هو وحده الذي أنصف حقيقة أنَّ الثقافة لم تَعُدْ ذلك التعبير الإنساني الحي عن التكامل الاجتماعي بقدر ما غدت نتاجاً للمصالح التجارية المتداخلة قائماً على التلاعب والمضاربة.

انصبَّ معظم نقد أدورنو للثقافة على صناعة التسلية الأمريكية، إلا أنَّ سيرورة تصنيع الثقافة كانت قد برزت في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته في كلٍ من الولايات المتحدة وأوروبا ونظرت إليها **النظرية النقدية** كتتمّة منطقية لذلك التحول من الرأسمالية التنافسية إلى الرأسمالية الاحتكارية. ومعنى ذلك، بمصطلحات ماركسية، هو أنّه في حين عملت الرأسمالية التنافسية على تمجيد فضائل فردانية صارمة مثل فردانية روبنسون كروزو، فإن الرأسمالية الاحتكارية اقتضت من الأفراد أن يحملوا أنواتٍ أشدّ مرونة وتكيّفاً. هكذا صار على العمال أن يهيئوا أنفسهم للاستسلام للشركات التي يعملون فيها وأن يشتروا إحساسهم الخاص بالفردية عبر السلع.

ولقد مثّلت الثقافة لدى **المنظرين النقديين** تلك الزاوية الثالثة في مثّلث بازغ من السيطرة المتزايدة. فالتغيرات في الاقتصاد السياسي، (على سبيل المثال، تنامي الرأسماليّة الاحتكارية وما رافقه من تنامي جهاز الدولة الإداري)، والتغيرات في علم النفس الاجتماعي، غدت تخدمها الآن سيرورة ثالثة: إغراء صناعة الثقافة. وهذا ما دفع أدورنو بشكل خاص، كما

دفع سواه، كلٌّ على طريقته، لأن يسلّط تحديقته المدمرة على الأفلام، والمذياع، والتلفاز، والموسيقا الشعبية، والصحف التي عملت بكلّ سرور على تعزيز ذلك الوهم الذي مفاده أنَّ "الحياة الحسنة" إنما توجد في السلعة.

فإذا ما كانت الحياة الحسنة مرتبطةً برابط ما مع السعادة، والحسّية، وإيجاد معنى للحياة، فإنّ النتاجات التي تقدمها الصناعات الثقافية لم تَقُد الذات صوب تحقيق السعادة، والحسّية، والمعنى، بل حرفتها بعيداً عن ذلك كلّه. ولقد كانت الثقافة ذات مرة مستودع عناصر مثل الحقيقة والجمال. وعلى الرغم من أنّ هذه العناصر كانت تحمل طابع العلاقات الطبقية إلا أنّها كانت تنير الدرب أمام إمكانية التحقق الإنساني. وبالمقابل، لم تعد الثقافة تعمل الآن إلا بوصفها انحرافاً عن الواقع. وهذا ما حدا بأدورنو وهوركهايمر في العام 1947، وفي سياق كتابتهما عن السينما في كتابهما ديالكتيك التنوير (1972: 126-127)، لأن يصفا مالها من ضروب التأثير بأنّها نوع من التسكين المُثار إثارة.

> **لا تدع السينما الناطقة أيّ مجال للخيال أو التأمل من طرف الجمهور، الذي يكون عاجزاً عن تقديم أيّ ردٍّ أو استجابة ضمن بنية الفيلم، فهو يحيد عن تفاصيله الدقيقة دون أن يضيع منه خيط القصة؛ وهكذا يدفع الفيلم ضحاياه لأن يقيموا ضرباً من المساواة المباشرة بين هذا الفيلم والواقع. وفي هذا المجال، فإنّ السينما الناطقة تبزّ مسرح الوهم وتتفوق عليه إلى حد بعيد.... فهي (أي هذه الأفلام) تكون مصمّمة على نحو يحتاج إلى السرعة، وقوة الملاحظة، والخبرة كيما تُفْهَم ويُحَاط بها أيّة إحاطة؛ ومن ثّم فإنّ ما يسندها من فكر يظلّ بعيداً عن الشكّ والمساءلة إذ يسعى المشاهد لئلا يفوِّت شيئاً من اندفاع الوقائع وتدفقها الذي لا هوادة فيه. ومع هذا فإن الجهد المطلوب لإثارة استجابة المشاهد هو جهد شبه آلي، حيث لا يُتْرَك أيّ مجال للخيال.**

وعلاوةً على سرعة الصور وضراوتها، فإنّ ما يجعل استجابة الجمهور شبه آلية هو أنّ بنية الفيلم ومحتواه هما من ذلك النوع الذي يمكن التنبؤ به إلى حدٍّ بعيد؛ "فما إن يبدأ الفيلم حتى يتّضح كيف سينتهي، ومن سيُثاب، أو يُعاقب، أو يُنْسَى" (ص125). فالأمر قائم بأجمعه على كليشيهات جاهزة وثابتة لا تتغيّر. وهكذا توفّر صناعة الثقافة آلية أساسية لتكييف الأفراد ذلك التكيف السلس تبعاً لمقتضيات السلوك التي تقتضيها الرأسمالية الاحتكارية. فهي توفّر

إحساساً بالإثارة في الوقت الذي تمارس فيه تأثيرها المنوِّم أو المخدر. وهي تبتر امتلاء التجربة الجمالية وتشيّئه بطريقة تتسق تماماً مع انحدار الفرد واضمحلاله.

ومع أننا لا ينبغي أن ننظر إلى أعمال أدورنو على أنّها أعمال بعيدة عن السياسة، فإنّ كتاب ماركوزه **الإنسان ذو البعد الواحد** هو الذي أوضح ما للمجال الثقافي، على المستوى المجتمعي، من مؤدّيات سياسية. ففي سجاله أنَّ المجتمعات الرأسمالية الحديثة لم تفلح في أن تدمج في منظومتها الطبقة العاملة وحدها بل أيضاً قوى المعارضة جميعاً، رأى ماركوزه أن بدائل الوضع القائم قد خُنِقَتْ بالفعل، وأنّ الحياة قد غدت أحادية البعد.

وعلى الرغم من أنّ ابتعاد مؤدّيات أطروحة "التهدئة" هذه عن الماركسية قد كان موضع نقاش وخلاف في صفوف اليسار، فإنّ ماركوزه قد استخدم المقولات الماركسية في تحليله. فقد رأى أن قوى الإنتاج، خاصة التكنولوجيا، قد تطورت ذلك التطور البالغ الذي جعل من علاقات الإنتاج (العلاقات الطبقية) أمراً زائداً. فحدّة العداء الطبقي التي كان ماركس قد توقعها غابت إلى حدّ بعيد عن المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، لأنّ عوامل مثل الميكنة المتزايدة في مكان العمل كان لها أثر إخضاعي على العمال في الوقت الذي ولّدت فيه مستويات رفيعة من الفائض والوفرة. وكلما ارتفعت مستويات الوفرة زادت إمكانية إخفاء الاستغلال وعدم المساواة ذلك الإخفاء الفاعل. وحين يكون لدى الجميع إمكانية الوصول إلى تشكيلة من السلع، تبدو ضروب عدم المساواة بين البشر كأنها تنبع من خيارات المستهلكين وحدها. وبذلك يكون ماركوزه قد تبيّن أنّ ماركس لم يكن يتوقّع لاستهلاك السلع أن يلعب ما يلعبه الآن من دور مهم في إدماج الأفراد الاجتماعي ضمن المنظومة الواسعة. وكما يقول ماركوزه، فإنّ "البشر يتعرفون أنفسهم في سلعهم؛ ويجدون أنفسهم في سياراتهم، وأجهزة الراديو لديهم، ومنازلهم المستقلة، ومعدات مطابخهم" (ماركوزه 1994: 9[1964]). كما أنَّ نوع العمل المنجز راح يقتضي على نحو متزايد تورطاً في منظومات للعمل ذات أتمتة رفيعة، حيث يتعرف الأفراد أنفسهم على أنّهم **بحاجة لأن يتكيفوا**، وحيث لا يعود للاستقلال الحرفيّ أو الاختصاصي أهمية تُذْكَرْ. وهذا ما سيصفه هاري بريفرمان لاحقاً (1974) وصفاً مفصلاً باعتباره سيرورة تعمل على "نزع مهارة" القوى العاملة. وبذلك يتلقّن البشر أنَّ الفردانية ليست ذلك الشيء الذي يُمَارس ممارسة، بل يُشْتَرى شراءً.

ويشغل توريط الفرد في المنظومة في كلٍّ من لحظة الإنتاج ولحظة الاستهلاك على السواء مركز القلب من كتاب الإنسان ذو البعد الواحد:

> **الجهاز الإنتاجي وما ينتجه من سلع وخدمات "يبيع" أو يفرض المنظومة الاجتماعية بوصفها كلاً. فوسائل النقل والاتصال، وسلع السكن، والطعام، والملبس، والنتاج الذي لا سبيل لمقاومته ممّا تنتجه صناعة التسلية والإعلام، إنّما تحمل معها مواقف وعادات مفروضة، وردود فعل فكرية وانفعالية محدّدة تربط المستهلكين بالمنتجين ربطاً مُسْتَحَبّاً بهذا القدر أو ذاك، كما تربطهم بالكلّ من خلال ربطها لهم بالمنتجين.**
>
> (ماركوزه 1994، 12[1964]).

وما يجده ماركوزه مثبّطاً للهمم ومُوْقِعاً للكآبة في النفس هو الطبيعة المغلقة التي تميّز هذا الوضع، حيث يبدو التكامل الاجتماعي والتكامل الذي تمارسه المنظومة ملتحمين معاً ككل واحد مصمت. لكن نقّاد الجيل الأول في **النظرية النقدية**، بمن فيهم هابرماز وهونيث، رأوا أن العيب الأساسي لدى ذلك الجيل يتمثل في أنّهم مثلوا العالم بطريقة أحادية البعد إلى **حدّ الإفراط**، متجاهلين إمكانية ظهور البدائل. غير أن تيارات تحتيّة تجري بعكس هذا الحكم كانت موجودة هنا، شأنها في المجالات الأخرى من عمل الجيل الأول. وعلى سبيل المثال، فإنّ كيلنر يشير إلى أنّ ماركوزه نادراً ما يستخدم مصطلح "أحادية البعد" بطريقة كليّانية، أي كاسم يحدّد على نحو مسطّح حال المجتمع ككل. فهو يستخدمه، في حقيقة الأمر، كصفة أو نعت يصف الميل الأساسي لحقبة تاريخية، وبالتعارض مع وضع يتواجد فيه بعدٌ ثانٍ، بُعْدٌ يكون كفيلاً في المجتمع العقلاني بأن يمثل نقداً للوضع القائم (ماركوزه 1994 :XXVI).

ويوضح ماركوزه في بداية **الإنسان ذو البعد الواحد** (ص5–6) أن مهمته تتمثّل في تبيان **حقيقة الأمر**، أي حقيقة أنَّ إدماج البشر المتزايد في المجتمع هو شيء لا ينبغي أن يكون كذلك في حالة السواء. ولكي يبيّن ذلك فإنه يحتاج لأن يلفت الانتباه إلى واقع الذات الإنسانية باعتبارها ليست مجرّد ملحق اجتماعي من ملحقات المنظومة، وهو يلفت الانتباه إلى هذا بإقامته تمييزاً بين الحاجات الحقيقية والحاجات الزائفة. فهو يرى أنّ كلّ الأشياء التي نعتبرها حاجات، وتتعدّى ما هو بيولوجي، هي إلى حدّ بعيد نتاج ما يعتبره المجتمع حاجة. غير

أنّ بمقدورنا، وعلينا، أن نميز الحاجة الزائفة، بوصفها شيئاً يُفْرَض على الفرد من الخارج، شيئاً تفرضه القوى التي لها مصلحة في قمع هذا الفرد. ولعلّ هذا الأخير أن يختبر نوعاً من الإشباع لدى تلبيته هذه الحاجات الزائفة، بل ونوعاً من الغبطة، غير أنّ هذه الحاجات، بصرف النظر عن مدى تماهي المرء معها بوصفها حاجاته، تبقى "ما كانت عليه منذ البداية: نتاجات مجتمع تقتضي مصلحته السائدة القمع".

ويردّد **منظّرون نقديون** آخرون دفاع ماركوزه عن واقع الذات في وجه القوى الرامية إلى دمارها. ففي مقالتين، أولاهما عن ثورشتاين فيبلن والأخرى عن ألدوس هكسلي، تعودان إلى الأربعينيات، دافع أدورنو (1981) عن الفكرة التي مفادها قدرة الفرد على تحقيق السعادة الحقّة. وفيبلن هو عالم اجتماع أميركي معروف كان قد قدّم مفهوم الاستهلاك الاستعراضي في كتابه **نظرية الطبقة المُترَفة** (1994 [1899]). ويشير مفهوم الاستهلاك الاستعراضي إلى الفكرة التي مفادها أن بعض أشكال الاستهلاك لا تكون مدفوعة بأيٍّ نفع واضح تنطوي عليه السلع، بل برغبة المستهلك في أن يبرز مكانته وثروته. وقد شاطر أدورنو فيبلن نظريته النقدية التي ترى أن مظهر الثقافة الحضاري هو إلى حد بعيد طريقة متباهية في تبرير الطمع والتكبر. وقد استحسن، مثلاً، ما تبيّنه فيبلن من أنّ النساء، خاصة في الطبقات المرفّهة، لسن في الغالب سوى زينة اجتماعية تزيّن حياة الرجال، وأنَّ هذا ما يؤدي إلى تسويد صفحة النساء بوجه عام. أمَّا الربط بين النساء والنزعة الاستهلاكية التي تتخّذ هيئة التسّوق فيعكس وضعهن الاجتماعي وقرابتهن الوثيقة بالسلعة ذاتها.

غير أن أدورنو يلاحظ أنّ نقد فيبلن يقوم على فضائل العمل البسيطة المُفْتَرَضَة بوصفه مصدر "امتلاء الحياة". فمثل هذا المصطلح المُبْهَم يقصّر، كما يرى أدورنو، عن معالجة واقع السعادة البشرية، خاصة حين لا تُقَاس هذه الأخيرة إلا من حيث السعي وراء التحقّق والإنجاز عبر العمل. ويرى أدورنو أن ثمّة خَطّاً بيوريتانياً في المكانة المميزة التي يسبغها فيبلن على العمل بوصفه "المقولة الأنثروبولوجية الأرفع". ويرى أيضاً أن لدى فيبلن شيئاً من "البرجوازي الذي يأخذ النُّصْحَ بأن يقتصد بجديّة متجهمة" (ص 87). ونتيجة هذا النوع من التحليل هي تناول الثقافة (الاستهلاك) على أنّها شيء عديم القيمة، على الرغم من ارتباطها الديالكتيكي بالإنتاج (العمل). ففيبلن لا يرى في النتاجات الثقافية سوى وسائل ترف لا قيمة لها تعزّز المنظومة. أما عند أدورنو فثمّة وجه آخر للترف. فالترف هو فكرة

تتكلم على السعادة بوصفها شيئاً ذا شأن بحدّ ذاته، لا بوصفها شيئاً تابعاً للعمل ومتوقفاً عليه. وإذا ما كانت مبادئ العمل الأداتية هي مقياس القيمة على الدوام، فلا بد أن يكون واقع سعادة الذات الإنسانية واقعاً محدوداً وضعيفاً.

وحتى في العالم الحديث حيث تعمل الثقافة بوصفها ضَرْباً من الصناعة، فإنَّ أدورنو يعتقد بوجود طيف من السعادة الفعلية في استهلاك معظم سلعها التي تُنْتَج بروح كلبيّة عيّابة وساخرة. صحيح أنّ النتاجات الخليط التي تُسْتَعْمَل لتحقيق السعادة يمكن أن تشوّه هذه الأخيرة، غير أنّ السعادة لا يمكن أن تكون منفصلة في الحياة عن الشروط التي تجد فيها الذواتُ نَفْسَهَا. ويورد أدورنو (1981: 87) مثالاً غريباً لكنه موح تماماً عن أنّ الإيروسيّ ذاته يمكن أن يكون مرتبطاً بالاستعراض أو التظاهر ومُقَيَّداً به بقدر ارتباطه بالجنس ذاته وتقيّده به:

> **كتب فالتر بنيامين مرّة أنّ من المهّم إيروسياً للرجل أن تظهر محبوبته برفقته بقدر أهمية أن تمنحه نفسها. أما فيبلن فكان ليشارك في السخرية البرجوازية من هذه الملاحظة ويتكلم على الاستهلاك الاستعراضي. لكن الإنسان يجد أنّه من غير الممكن فصل السعادة عن الاستهلاك الاستعراضي. صحيح أنه ليس ثمّة سعادة لا تَعدُ بإشباع الرغبة المشكَّلة اجتماعياً، غير أنّه ليس ثمّة سعادة أيضاً لا تَعِدُ بشيء مختلف نوعياً في هذا التحقّق.**

تلفت الجملة الأخيرة في هذا المقبوس الانتباه، إذْ تتحدّى الفكرة التي مفادها أنّ **المنظّرين النقديين** لم يروا في الثقافة الحديثة سوى الخداع والتلاعب، وفي البشر سوى سُذَّج تخدعهم المنظومة وتستغفلهم. فما يراه أدورنو هو أنّه على الرغم من اشتراط المجتمع سعادة البشر، وعلى الرغم من ارتباط هذه السعادة في مجتمعنا بالاستهلاك الاستعراضي، إلا أنَّ هذا الأخير يحمل معه على الرغم من ذلك وعداً بشيء مختلف تماماً، وعداً بسعادة حقيقية، إن لم يكن تحقيقاً لهذه السعادة.

ويعبّر أدورنو عن عواطف مماثلة تجاه رواية ألدوس هكسلي **عالم جديد شجاع**. فهو يشاطر هكسلي رؤيته الفاترة جدّاً إلى الكيفية التي يبدو عليها مجتمع "عقلاني" مُدَارٌ تماماً. فهذا العالم هو عالم يولد فيه الأفراد لدى جماعات مختلفة أُضْفِي عليها التجانس، عالم تُضْفَى

فيه المعيارية على ضروب السلوك فلا تسامح فيه مع أي انحراف في الفكر أو الفعل. وهو في حقيقة الأمر مجتمع استهلاكي نمطي مثالي مبني على مبادئ التسّوق الملائمة. فالجنس والعقاقير المخدّرة متاحة على الدوام بأشكال موصوفة، وتعمل على إرضاء وتهدئة الشعب، وبذلك تقوم بوظيفتها كأشكال من الضبط الاجتماعي. غير أنّه في الوقت الذي يعبّر فيه أدورنو عن إعجابه بالطريقة التي لم يَقُمْ فيها هكسلي بأيّة تسوية بين رؤيته والأفكار العاطفية عن التقدم، وعن الأشياء التي لا تني تنتهي تلك النهايات السعيدة، يجد أنّ شجب الإشباع الجنسي يبلغ أقصى التطرف. فهكسلي، إذْ يلقي بالطفل مع ماء غسيله، "يخفق في أنّ يميّز بين تحرير الجنس والحظ من قَدْره... وغضبه إزاء السعادة الزائفة يفضي إلى التضحية بفكرة السعادة الحقيقية" (ص 103). وعند أدورنو، أنّ هكسلي، شأنه شأن فيبلن، إنما يبدي عن خطّ بيوريتاني يثلم قدرته على رؤية ما للإشباع، بما فيه الإشباع الجنسي، من أهمية جوهرية في سعادة الفرد.

ومع أنّ **المنظّرين النقديين** لم يدافعوا قطّ عن الفردانية المجردة، فقد رفضوا بالمثل أن ينأوا بالفرد عن اهتماماتهم. لقد رأوا أنّ الانعتاق يستلزم الحسّية والإشباع الشخصي، يستلزم شيئاً يقف إزاء الزهد الذي يَسِمُ الحماس الثوري بقدر ما يقف إزاء النزعة المتعيّة التي تَسِمُ الثقافة الجماهيرية. وينبغي ألاَ نغالي بشأن التيارات التحتية التي تجري بعكس حكم **النظرية النقدية** المألوف الذي يرى إلى الثقافة على أنّها أحادية البعد، إلا أن هذه التيارات موجودة. ولا ينبغي أن يتمّ تجاهلها أو إغفالها.

أمّا التمييز المهم الآخر فهو ذاك الذي أقامه **المنظّرون النقديون** بين نتاجات صناعة الثقافة والفنّ "المستقل" أو "الأصيل". ففي العام 1941، كان ماكس هوركهايمر (1972: 273 وما يليها) يبدي عن تحوّل في موقفه من الثقافة عموماً، تحوّل من النظرة المتفائلة العريضة التي عبّر عنها في برنامجه الأصلي، إلى نظرة أشدّ تقييداً عبَّر عنها في "الفنّ والثقافة الجماهيرية"، وهي مقالة كُتِبَتْ قبل أن يتبنّى هو وأدورنو ذلك المصطلح المنطوي على الذمّ والانتقاص - مصطلح صناعة الثقافة - في كتابهما **ديالكتيك التنوير** عام 1947[1]. ففي هذه المقالة المسهبة، رأى هوركهايمر أنّ الفنّ كما نعرفه غدا مهماً في حقبة الفردانية الحديثة، وأن بمقدور الأفراد

(1) بغية الإطلاع على عمل **المعهد** الأبكر المتعلق بالثقافة الجماهيرية يمكن للقارئ العودة إلى مقالة أدورنو "وضع الموسقا الاجتماعي" (1978 [1932]).

أن يتعرّفوا أنفسهم بوصفهم أفراداً في الفن، على الأقل بالقَدْر الذي لم يخضعوا فيه لما يجري عموماً من تسطيح التجارب والمساواة بينها وبالقَدْر الذي تظل فيه ارتكاساتهم بعيدة عن تلك الارتكاسات الآلية، الميكانيكية التي تتطلبها صناعات الثقافة. وقد أعلن هوركهايمر أنّ الفنّ الأصيل هو فنّ "قاوم الجراحة التجميلية التي تجريها المنظومة الاقتصادية السائدة التي تصبّ البشر جميعاً في نموذج واحد" (ص 273). أمّا شرعية الفن الأصيل فتكمن في قدرته على الاحتفاظ بقدر من الاستقلال عن الوضع القائم، بحيث يجد الفرد نفسه في هذا الفضاء (الاستعاري). فالفنّ المستقل، بخلاف الثقافة الجماهيرية التي تعبّر مباشرة عن عالم الرأسمالية المُسَلَّع، ينطوي على عنصر مقاومة متأصلة فيه؛ فهو يمثل تحدّياً للوضع القائم على الرغم من أن هذا الأخير يتوسّطه. وما كان يخطر في ذهن أدورنو من أعمال فنية قادرة على مقاومة استيعابها واحتوائها في صناعات الثقافة، هو تلك الموسيقا الناشزة لدى مؤلفين مثل شوينبرغ، وكذلك تلك المسرحيات الناشزة بالمثل لدى صموئيل بيكيت.

غير أنّه في الوقت الذي تَشَاطَر فيه جميع **المنظّرين النقديين** ذلك التمييز بين الفنّ المستقل ونتاجات صناعة الثقافة، كان ثمة اتجاهات مضادة حتى في هذا المجال ففالتر بنيامين، وهو صديق أدورنو الشخصي ومتعاون مع **المعهد**، كان قد اتخذ من الثقافة الجماهيرية موقفاً مختلفاً. فقد شعر أنّ الثقافة الجماهيرية تنطوي على طاقة تحررية معينة نظراً لكونها متاحة فكرياً ومالياً أمام أعداد كبيرة من البشر، وكذلك لأنّها تقطع مع المواقف التبجيلية، الطبقية التي تكتنف الأعمال الفنية المستقلة لدى الثقافة الرفيعة (بنيامين 1973 :الفصل 9). وسوف أعود إلى الجدال بين أدورنو وبنيامين حول هذا الموضوع، إلا أنّ فائدته هنا تتركّز في تعزيزه الفكرة التي مفادها أنّ تشاؤم **النظرية النقدية** في مجال الثقافة، كما في مجالي الاقتصاد السياسي وعلم النفس، لم يكن ذلك التشاؤم الكليل الذي لا تمايز فيه ولا تفاضل كما يُزْعَم في بعض الأحيان.

الخط النيتشوي:

مع أنّه من المهم أن ندرك أن لوحة تطور **النظرية النقدية** هي تلك اللوحة المشتملة على تدرّجات وظلال وفروق دقيقة، فإنّه يبقى من الواضح أنّ ثمّة تحولاً من نظرة إلى الأشياء متفائلة في أوائل ثلاثينيات القرن العشرين، إلى نبرةٍ أشدّ تهكّماً وسخرية خلال الأربعينيات،

والخمسينيات، وأوائل الستينيات. فقد بهتت على نحو متزايد فكرة أنّ التاريخ ينطوي على غاية أو قصد، وأنه ماض، في حقيقة الأمر، إلى مكان ما. وفي حين سبق لـ **النظرية النقدية** أنّ رأت أنّ في المجتمع قوًى يمكن لها أن تبشر بمستقبل أكثر عقلانية، فإنّها راحت تشعر أنّ ما يعنيه التقدم الآن ليس التغيير بل المزيد من الشيء ذاته وحسب: مزيد من السلع، مزيد من الوفرة، مزيد من التلاعب بالنفس البشرية، مزيد من الضبط الإداري والحكومي. هكذا تمثّلت الخشية في أن يكون التاريخ قد توقف في الحقيقة. وهذه خشيةٌ تقتضي، بمصطلحات فلسفية، شيئاً من التحول بعيداً عن هيغل وماركس ولوكاش باتجاه آراء فريدريك نيتشه العنيدة المعادية للتقدّم. غير أنّ هذا التحول لم يكن كاملاً، بل كان أقرب إلى التغيّر في النبرة؛ فقد عمل **المنظّرون النقديون** في حقيقة الأمر على شدّ مفهومي التشيؤ وصنمية أو فيتشيّة السلعة اللذين استخدمهما لوكاش باتجاه هذا الإطار المرجعي النيتشوي دون أن تكون نيتشويته مُحْكَمَةً تماماً.

قد يبدو غريباً لأول وهلة أن نقيم أيّ رابط بين **النظرية النقدية** وأفكار فريدريك نيتشه الذي غالباً ما وصف بأنه مُنْشئ الفكر الوجودي، هذا الفكر الذي لم يُبْد هوركهايمر والآخرون حياله أي نوع من التعاطف. غير أنَّ **المنظّرين النقديين**، كما يقول بوتز (1981)، كانوا يضمرون إعجاباً خفياً بنيتشه على الرغم من قلّة إشاراتهم المباشرة الصريحة إلى أعماله[1]. فنيتشه هو الفيلسوف الذي اشتهر بإعلانه "موت الله"، حيث قصد بذلك أنّ إحساسنا العميق بأنّ الحياة تسندها غاية ميتافيزيقية معينة، وبأن ثمة سبباً لوجودنا، قد أفل وانتهى. وما يزعمه العالم الغربي الحديث من أنه قد حقق **التنوير**، وأنه يثمّن عالياً كلاً من العقل والموضوعية ليس سوى مزاعم ليست في محلّها، تعبّر، في حقيقة الأمر، عن ضرب من "إرادة القوة"، وتمثّل طريقة في تبرير زعم التفوق الذي لا يمكن تبريره وفي فرض رؤية معينة إلى الأشياء. ويرى نيتشه أنّ جميع القيم التي نعتبرها في العادة مثالية وصائبة وحسنة هي في واقع الأمر نتيجة لفرضنا إيّاها على عالم خالٍ من المعنى أساساً، وكلّ المزاعم التي نطلقها عن أنَّ هذه القيم تنبع مصدر آخر غير هذا المصدر إنما هي محض أوهام. ويمكن أن نرى إلى المقاربة الجينالوجية التي قدمها ميشيل فوكو مؤخّراً (1979) في تتبعه انبثاق الذات الإنسانية على أنها مقاربة تعكس نفوذ واحد من كتب نيتشه الأشهر، هو **جينالوجيا الأخلاق**[2]. فالجينالوجيا هي طريقة في تفسير الأشياء تبعاً لمنظومة تحدّرها، مثل شجرة العائلة. أما الأخلاق، كما رأى نيتشه، فلا تشير إلى

(1) في الواقع لقد ذهب أدورنو مع ماركوزه في العام 1961 ليريا واحداً من آخر الأشخاص الذين عرفوا نيتشه، انظر بوتز (1981: 164).

(2) انظر ما كتبه فوكو عن نيتشه في مقالته "نيتشه، والجينالوجيا، والتاريخ" وذلك في بوتشار، د (محرر)، (1977).

ما هو خيِّر أو شرير أصلاً، أو إلى شيء هو أعطية من الله، بل هي توصيف لشجرة العائلة التي تنتمي إليها دعاوى أخلاقية. وبلغة حديثة، فإنّ الأخلاق هي بناء اجتماعي ولها تاريخ يبين بوضوح بصمة القوى الاجتماعية المسيطرة التي أنتجتها.

وما هزّ الوتر الحساس لدى **المنظّرين النقديين** هو ما لدى نيتشه من نزوع لا هوادة فيه إلى تحطيم الأيقونات، فهم أيضاً خبروا ذلك الضرب من انقشاع الوهم حيال مزاعم التقدم التي أطلقها العالم الغربي، كما شعروا أنّ سيرورة العقلنة، التي التفت إليها ماكس ڤيبر، لم تحقق العقل، بل ضرباً من تشويهه. هكذا راح هوركهايمر وزملاؤه يستشعرون توعّكاً شديداً في كلِّ مجال من مجالات البحث التي سبق لهم أن رأوا أنها تُبدي عن إمكانية التقدم الاجتماعي. ولقد بلغ ضيقهم وانزعاجهم في بعض الأحيان حدّ الشّك في طبيعة العقل الغربي ذاتها وما إذا كان هذا العقل عقلاً بأيّ حال من الأحوال، وهذا ما قادهم إلى تحدّي شرعية هذا العقل وصحته، واقعياً وأسلوبياً على حدّ سواء.

وإذا ما كانت الدفعة اللوكاشية لدى **النظرية النقدية قد دفعتها** باتجاه الوحدة الديالكتيكية، باتجاه وحدة الذات والموضوع والبروليتاريا بوصفها الطبقة الكلية الجامعة الكفيلة بتحقيق ذلك، فإنّ الدفعة النيتشوية قد جرت بقوة في الاتجاه المعاكس. فقد ألحَّ هذا النزوع المضاد على النظرة إلى الكليّة بوصفها متشظية على نحو لا سبيل إلى إصلاحه مهما بذلنا من الجهد في تصورنا لها ككلٍّ ينطوي على غاية تقدمية منقوشة فيه. فالتاريخ لا يمضي إلى أيّ مكان، ما عدا إلى مزيد من السوء. والتقدم البشري، كما لاحظ أدورنو متهكّماً، له تاريخ بالفعل، إنه التاريخ الذي انتقل "من المقلاع إلى القنبلة الذرية!".

ولقد رأى أدورنو، بشكل خاص، أنَّ الكليّة ينبغي أن يُنْظَر إليها على أنها حقل من القوة متشظٍّ ومتنافر بعيد عن الانسجام، وهذا ما انعكس في أسلوب كتابته الجامع الذي يأخذ طابع الحكم والأقوال المأثورة. فكل ما هو مفرط في نظاميته وسلاسته ينبغي أن ينظر إليه بعين الريبة والتشكك، على أنه يعكس ضروباً زائفة من التناغم والانسجام تنبعث من المجتمع. والحال، أنَّ أدورنو يطلع في النهاية بنوع من القول المأثور المقتضب والجاف يسير **بعكس** الاتجاه اللوكاشي: "الكلّ هو غير الحقيقي". وقد عنى بذلك أنّ قوة "الإدارة" و"التسليع" تطوق المجتمع ككلّ، ليس بقصد إفساح المجال أمام طاقته التقدمية الفعلية، بل بقصد التلاعب بتلك الطاقة والسيطرة عليها وحرفها باتجاه تعزيز الوضع القائم. هكذا كان على

النظرية النقدية الآن، كيما تكون عقلانية، أن تضع الكليّة خارج أقواس وتمعن النظر ليس فيما هو عام، بل فيما هو خاص وطارئ. كان عليها أن تتكلم دفاعاً عن الفرد في عصر فردانية مشبوبة، لكنها زائفة تماماً، وكان عليها أن تتكلم بصوت مناهض للعقلانية بعض الشيء.

لم يكن ثمة تطابق أو هوية صميمية بين الذات والموضوع وغدت اللا هوية، عند أدورنو، أشبه بكلمة السرّ أو الشعار، كما غدا المنهج الديالكتيكي بالنسبة له "الديالكتيك السلبي"، مع إلحاح على انفصال الذات والموضوع. لقد انطوى التصور الإيجابي الباكر الذي بنته **النظرية النقدية** عن النقد على فكرة المقارنة الديالكتيكية بين ما هو قائم (فيما يتعلق بالعدل مثلاً) وبين ما يشير إليه مفهوم العدل، في إشارة على هذا الأساس إلى الكيفية التي يمكن فيها للممارسة أن تجعل العالم أكثر عقلانية بالتقريب بين المفهوم والموضوع. أمّا في أوائل الأربعينيات فقد رأى أدورنو أن مجرد التفكير بتوحيد الموضوعات الاجتماعية مع المفاهيم إنما يشتمل على نبرة كليّانية أو طابع كليّاني. حيث يمكن لذلك أن يعني (وقد عنى في بعض الأحيان) تمكن الأقوياء من وضع الموضوعات الاجتماعية وتصنيفها بحسب المفاهيم التي يختارونها، وتمكنهم من إخضاع الشعب للطريقة التي يتصوّرون فيها العالم. وإذا ما كان من المؤكّد أن أدورنو لم ينكر الديالكتيك أو يتبرّأ منه إلا أنه صار أشدّ صرامة حيال الطريقة التي يستخدمه بها. فالذات والموضوع قد يفترضان أحدهما الآخر مسبقاً، غير أنهما لا بدّ أن يبقيا في حالة افتراق وخصام إذا ما أتيحت للعقل أدنى فرصة.

مثل نيتشه، راح **المنظّرون النقديون** يتشككون في العقل ذاته، أو على الأقل في العقل كما عرفه التراث الغربي. فلقد بدا لهم في كل مجال من المجالات أنّ العقل لم يبد سوى وجهه الأداتي، مُظْهِراً رغبة مهووسة في السيطرة على الطبيعة، خاصة الطبيعة البشرية. فالموضوعة الأساسية في كتاب أدورنو و هوركهايمر **ديالكتيك التنوير** هي أنّ كلّ قدر من التقدم البشري ليس، بفضل التوجّه الأداتي، سوى قَدْرٍ من القمع، مما يقتضي درجات متعاظمة أبداً من التلاعب، بالآخرين وبالذات على حدّ سواء.

هكذا عمد الجيل الأول من **النظرية النقدية** في مراحله الأخيرة إلى إطلاق قواه الفكرية ضد "الكليّة الزائفة" المتنامية، مشدِّداً على الفكر النقدي، السلبي حيثما وجد. وقد استمرت هذه النظرة طوال الخمسينيات. أمّا منذ أواسط الستينيات فصاعداً فقد بزغ جيل جديد تأثر أشدّ التأثّر بأعمال يورغن هابرماز. وعلى الرغم من أنّ هذا الأخير كان في الأصل تلميذاً

لأدورنو، إلا أنّ أعماله تفترق بقوة في طابعها عن أعمال الجيل الأول. فالمهمة التي تصدى لها هابرماز هي محاولة الفرار من المأزق النظري الذي رأى أنه خنق جهود أسلافه، إلى درجة منعتهم من أن يتبيّنوا في الحداثة أيّ فضيلة مهما تكن.

خلاصة واستنتاج:

أبدى الجيل الأول من **المنظّرين النقديين** ضَرْباً من التحول التدريجي من التفاؤل النسبي الذي ميّز انطلاقتهم إلى تشاؤم متطرف وتام في ستينيات القرن العشرين. ولقد نبع هذا التشاؤم من قناعة مفادها أنّ طبيعة الرأسمالية غير المستقرة بطبيعتها قد تغلّب عليها تطور مجتمع أحادي البعد واستحالةُ التحرّر والانعتاق المتزايدة. ولقد تمّ التعبير عن أحادية البعد هذه في مجالات البحث الثلاثة التي سبق لهوركهايمر أن أفردها لغرض التحليل: التنظيم السياسي والاقتصادي، وعلم النفس الاجتماعي، والثقافة.

ففي مجال الاقتصاد السياسي، رأى فريدريك بولوك أنّ الأمر لا يقتصر على أنّ التدخل الحكومي قد عمل على استقرار الأسواق الرأسمالية، بل يتعدّاه إلى أنّ منظمات كبيرة، بما فيها الاتحادات المهنية، راحت تتعّهد بالرعاية نمطاً جديداً من الشخصية المرنة المتكيّفة، نمطاً يمكن أن ندعوه "إنسان التنظيم"، نمطاً عرضةً لظهور مجتمع مُدَار ومحكوم تماماً. وفي مجال علم النفس، حاول إريك فروم أن يربط بين نظرة ديالكتيكية إلى الاقتصاد السياسي ونظرة فرويدية إلى اللاوعي بغية أن يبيّن كيف طوّرت الذات صلة عميقة بالمجتمع الحديث على الرغم من طبيعته الاستغلالية. غير أنّ إلحاح فروم على عناد كلٍّ من القوى المادية والقوى الغريزية وثباتها كان له أن يغذي تشاؤم **النظرية النقدية** بدلاً من الكشف عن سبيل للخروج من مأزق ذلك الارتباط الشديد بين الذات والمجتمع الاستغلالي. أما في مجال الثّقافة، فقد ردّد تحليل أدورنو الموضوعة ذاتها، إذْ رأى إلى نتاجات "صناعة الثقافة" على أنّها أداة لتخدير الجماهير، ومصدر إثارة زائفة لا تعمل إلا على تسكين البشر وتهدئتهم.

ولا ينبغي أن يفوتنا أنّ كلّ مجال من هذه المجالات قد اشتمل على تيارات مضادة مهمّة أشارت إلى سيناريوهات أقلّ تشاؤماً، على الرغم من أنّ الميل العام كان باتجاه نظرة سوداوية كالحة إلى المستقبل. ولقد تجلّى ما شعر به **المنظّرون النقديون** من انقشاع الوهم في ذلك الخط

الذي دعوته خطّاً نيتشوياً، وفي كتابتهم التي راحت تتكشف شيئاً فشيئاً عن زوال الأوهام، ليس فيما يتعلق بتوصيف المجتمع الحديث وحسب، بل فيما يتعلق أيضاً بكامل فكرة العقل الغربي. وعلى الرغم من اعتقادي أنه لا يزال هناك الكثير مما نتعلّمه من جيل **النظرية النقدية** الأول، فإن السير بعكس هذا الخط من التفكير هو ما يقف وراء سعي هابرماز منذ أواسط الستينيات إلى إعادة بناء تراث **النظرية النقدية**. وإعادة البناء هذه هي ما سألتفت إليه في الفصل التالي.

قراءات إضافية:

يشتمل كتاب أراتو وغيبهارت **المختارات الأساسية من مدرسة فرانكفورت** (1978) وكتاب برونر وكيلنر **النظرية النقدية والمجتمع: مختارات** (1989) على معظم المقالات التي أشرت إليها في هذا الفصل لكلٍّ من بولوك، و هوركهايمر، ونيومان، وفروم، وأدورنو. وجميع هذه المقالات صعبة القراءة، لكن أراتو وغيبهارت يزوِّدان القارئ بمداخل مفيدة تمهّد للمساهمات المختلفة. ويمكن أن نجد تناولاً مفصلاً لسجال بولوك ونيومان في كتاب ديفد هيلد **مدخل إلى النظرية النقدية: من هوركهايمر إلى هابرماز** (1980). ما نجد دفاعاً لافتاً عن فيبلن، و**النظرية النقدية المضادة** في كتاب تيلمان (1999). ويمكن لمن يسعى وراء دفاع قوي وموثّق عن الفكرة التي مفادها أنّ أدورنو لم يكن متشائماً تماماً في نقده الثقافة الجماهيرية أن يعود إلى كتاب د. كوك **إعادة النظر في صناعة الثقافة: ثيودور أدورنو والثقافة الجماهيرية**(1996)، خاصة الفصل السادس.

4

إعادة بناء النظرية النقدية:
من نقد الإيديولوجيا إلى العقل التواصليّ

أريد في هذا الفصل أن أستكشف الطريقة التي سعى من خلالها يورغن هابرماز، منذ أواسط ستينيات القرن العشرين، إلى إعادة بناء **النظرية النقدية** في اتجاهات تتغلّب على التشاؤم والتناقض في أعمال أسلافه. فبعد الحرب العالمية الثانية، في العام 1950، أفلح هوركهايمر في بعث الحياة في **معهد البحث الاجتماعي** على الرغم من انقطاع الصلة مع كلّ من نيومان وكيرتشايمر، واستقرار كلٍّ من فروم وماركوزه في أمريكا. غير أنَّ المعضلات الرئيسة التي شكّلت أساس وجود **المعهد** لم تكن قد حُلَّت، بل برزت إلى العيان على نحوٍ أكثر حدَّة. فقد بقي ذلك التناقض بين تفاؤله الماركسي الباكر وتشاؤمه "النيتشويّ" اللّاحق، كما غدت علاقته بالمجتمع الألماني الأوسع أشد شذوذاً وغرابة. ووجد **المعهد** نفسه وهو يسعى على نحو متزايد وراء التمويل مهما كان مصدره، كما عرَّف نفسه على أنَّه جزء من تجديد الرأسمالية الألمانية. وسواء أخذنا الطبعة الماركسية الباكرة، أو الطبعة "النيتشويّة" اللاحقة على أنها **النظرية النقدية** الفعلية، فإنَّ أيّاً من هذين النموذجين لا يعنو، على نحو واضح، لأن يكون محلَّ رعاية الدولة أو الشركات التجارية. غير أنَّ هذا كان الاتجاه الرسمي الذي قاد فيه هوركهايمر **المعهد**، ربما بصورة كانت محتومة ولا مفرَّ منها. وهذا ما دفع فيغرهاوس (1994: الفصل السادس) لأن يصف **المعهد** في أوائل الخمسينيات، بطريقة أراها بعيدة عن اللياقة، بأنه "الزخرف النقدي في مجتمع عودة الملكيّة".

في أوائل الستينيات، وعلى المستوى الفكري، كان العمل الأنجح هو عمل أدورنو في مجالَي الفلسفة والنظرية الجمالية، لكن ذلك لم يكن معنيّاً بالشروط الأمبريقية للمجتمع الألماني(أدورنو: 1973b، 1984). هكذا كان التفارق بين الطاقة الرحيبة في تراث **النظرية**

النقدية والحاجات الشخصية التي دفعت أبطالها الأساسيين إلى السعي في سبلهم الفكرية الخاصة هو ما خلّف ذلك الفراغ الذي أطلق فيه يورغن هابرماز أفكاره. وعلى الرغم من أنّ هابرماز كان مساعد أدورنو وتلميذه في الـ Habilitation[1]، إلا أنّ عمله راح يُنْظَر إليه بالتدريج على أنه يفترق افتراقاً مهماً عن عمل أستاذه وبقية الجيل الأول، وذلك إلى درجة برز فيها الشك فيما إذا كان مصطلح "**النظرية النقدية**" ينطبق على كلِّ هؤلاء.

من المؤكَّد أنَّ هابرماز تمكّن من أن ينتزع حقله الفكري الخاص به. فعمله واسع بصورة استثنائية، والأدبيات الفرعية التي تحيط به تكاد أن تشكّل صناعة أكاديمية بحدِّ ذاتها. ومع هذا، فإن رغبته في تأسيس نظرية في المجتمع فائقة الانضباط، ومحاولته استكشاف طبيعة العقل بوصفه سياقاً لأشكال من الممارسة أشد عقلانية، ومحاولته تبرير النقد وتسويغه، كلّ ذلك يحمل دمغة **النظرية النقدية**، وإن كانت السبيل التي اختار السير فيها مختلفة تماماً عن سبيل أسلافه. فمن الواضح أنَّ هابرماز هو ذلك العقلاني الذي يرى أنَّ من الممكن جعل العالم مكاناً أفضل عن طريق إبراز ما فيه من "العقل".

لقد تمثّل جزء أساسي من مهمة هابرماز في اكتشاف الأشكال التي يتخذها العقل ورؤية الكيفية التي ترتبط فيها هذه الأشكال ذلك الارتباط الملائم بنطاقات الحياة المختلفة. وكان من بين الدعاوى الأولى لدى الجيل الأول من **النظرية النقدية** أنَّ من الممكن، بجهد ديالكتيكي، أن نتبيّن خطوط مجتمع أشدّ عقلانية في فُرْجات المجتمع القائم. إلا أنَّ كتاباتهم اللاحقة أنكرت هذه الإمكانية مؤكّدة على نحو يزداد تشاؤماً وقتامة إن العقل لهب متقلّب لا يلبث أن تطفئه غمامة من اللاعقلانية. أمّا المجتمع فكان يتقدّم نحو النهاية ويغدو أحادي البعد، حيث بدا في أواخر الثلاثينيات أن لا وجود لأيّة قوى محايثة تعمل **من أجل** العقل. لكن نظرية هابرماز النقدية تمسكت بإمكانية أن يثمر العقل في المجتمع، ولهذا كان في القلب من نقد هابرماز لأسلافه ذلك الإدراك بأن هذين المبدأين المتناقضين يفعلان فعلهما في النظرية الواحدة ذاتها مما يجعلها بحاجة لأن يعاد بناؤها إعادة جذرية.

(1) الدرجة العليا التي تتيح لأحد ما أن يعلّم في الجامعات الألمانية.

هابرماز و"التناقض الأدائي": جولة قصيرة:

يلقي إلحاح هابرماز على التناقضات الداخلية في نظريةٍ ما الضوءَ على واحدة من إستراتيجياته السجالية التي يستخدمها في دحض أيّة نظرية. فعنايته غالباً ما تتركّز على ما يدعوه بـ"التناقض الأدائي"، الذي يشبه بعض الشيء ما يشير إليه بوجه عام مصطلح "التناقض المنطقي" إنما مع اختلاف في الوجهة أو السبيل فـ"التناقض المنطقي" يشير إلى أطروحتين تعني كلٌّ منهما عكس ما تعنيه الأخرى، بحيث لا يمكن لهما أن تكونا صحيحتين في الوقت ذاته؛ أي أنَّ "التناقض المنطقي" هو ضرب من العلاقة الصراعية بين فكرتين. أمّا "التناقض الأدائي"، من جهة أخرى، فيشير إلى صراع بين الدعوى الظاهرة التي تُطْلَق في قول من الأقوال والطريقة التي يطلق بها هذا القول. فالتناقض الأدائي يسير بعكس النية التواصلية أو القصد التواصلي الذي للدعوى. وهو يبدى على المستوى الفردي بعض الشبه بما أطلق عليه ر.د. لاينغ في عمله الطبي النفسي، اسم "الرباط المزدوج"، حيث يورد لاينغ مثال صبي صغير تدعوه أمُّه ليقبّلها قبلة الوداع، لكنه حين يفعل تسارع إلى الإشاحة بوجهها غير مبدية أيّة عاطفة فعلية بالمقابل. وبهذا فإنّ النّية (التواصلية) في دعوى الأم تتقوّض بالطريقة التي تؤدّيها بها الأم والتي هي طريقة لا تُخلِص لتلك النيّة.

ويمكن أن نجد مثالاً أكاديمياً حديث العهد على "التناقض الأدائي" في نقد هابرماز لميشيل فوكو ففي كتابه **المراقبة والمعاقبة** (1979) يصف فوكو نظامين تاريخيين من أنظمة القوة يمثّل لهما أو يلخّصهما أسلوبان في المعاقبة. فالأول تمثّل له ممارسة القصاص الجسدي، الشنق، وبَقْر البطون، والتمزيق أشلاء؛ أما الآخر اللاحق فيمثّل له الحبس والاحتجاز. وما يراه فوكو هو أنّ كلًّا من هذين النظامين مكتفٍ بذاته ويتواجد مستقلاً، وأنَّ علينا ألّا نزعم أنَّ النظام اللاحق أكثر إنسانية وتحضّراً من السابق، ذلك أنّه ليس هنالك طرائق متعدّية للتاريخ نطلق من خلالها مثل هذا الحكم؛ فكلٌّ من هذين النظامين هو تعبير عن السياق الذي يتواجد فيه. أمّا هابرماز فقد رأى أنّ رواية فوكو تشتمل على تناقض أدائي وتقتضيه، ذلك أنَّ كلَّ تواصل إنما يشتمل على تقويم ويقتضيه. ففوكو ينكر أن تكون هنالك أيّة طرائق متعدّية للتاريخ نطلق من خلالها حكماً بأنَّ أحد هذين النظامين أفضل من الآخر أو أسوأ منه، لكنه يريد في الوقت ذاته وعلى نحو واضح أن يبّدد ما لدى قارئه من أوهام معيارية، تلك الأوهام التي يمكن أن تزعم أنَّ الحبس هو شكل من العدالة أكثر إنسانية من القصاص الدموي. وبهذا، فإنَّ زعم

فوكو أنّ هذين النظامين لا يمكن الحكم عليهما أيّهما الأحسن أو الأسوأ، بل يجب قبولهما على أنهما مختلفان وحسب، إنّما يتقوّض برغبة فوكو في أن يفضح الأسطورة التي مفادها أننا نحن الذين نعيش في العالم الحديث أكثر تحضراً من سابقينا. ففوكو يقوّم الأشياء (بصورة لا مفر منها) لكنه يحاول أن يخفي نواياه التقويمية. ويرى هابرماز أنَّ العقل التواصلي يقتضي من فوكو أن يبرر أحكامه التقويمية. وهذا التصوّر عن التناقض الأدائي هو ما يطبّقه هابرماز على **النظرية النقدية** الباكرة.

التحول:

على الرغم من إشارة هابرماز في محاضرته الافتتاحية في جامعة فرانكفورت عام 1966 (1971b: الملحق) إلى هوركهايمر، موضحاً أنَّ مشروعه يمضي في طريق مختلف، إلا أنَّ معنى هذه الاختلافات لم يتّضح إلّا لاحقاً. بل إنَّ هابرماز أعلن في مقابلة معه أنّه حين أتى ليعمل مساعداً في **المعهد** عام 1955، لم تكن هناك **نظرية نقدية**، لم يكن هناك مذهب متماسك. والحقيقة أنَّ هوركهايمر كان قد أقفل قبو **المعهد** عامداً على الأعداد التي صدرت قبل الحرب من مجلة **المعهد** ولم يتضح أنَّ "نظريةً في المجتمع ينبغي أن تكون متّسمة بالمنهجية والنظامية" إلّا "حين اكتشف بعض الأذكياء **النظرية النقدية** في أواخر الستينيات" (ديوز: 97 1986، فيغرهاوس 1994: 544)[1]. وهكذا، لم يكن الأمر أمر تغلّب بسيط على المشكلات القديمة، ولم يتعرّف هابرماز هذه المشكلات على أنّها مشكلات، يمكن لعمله أن يقدّم لها حلولاً، إلا بصورة ارتجاعية لاحقة. والواقع أنَّ فكرة التناقض الأدائي تتوقف على نظريته في العقلانية التواصلية التي لم يطّورها إلا في السبعينيات، لتثمر في أوائل الثمانينيات مع ظهور مجلّدي كتابه **نظرية الفعل التواصلي** (هابرماز 1984، a1987) ففي مقطع عند نهاية المجلد الثاني يضع هابرماز "المهمات التي ينبغي أن تقوم بها **نظرية نقدية**"، حيث يفصل مشروعه بصورة رسمية عن مشروع هوركهايمر، وأدورنو، وماركوزه، ليس بوصفه مختلفاً فحسب، بل بوصفه أيضاً ضرباً من التقدّم النظري الذي يتخطّى ما لديهم من قيود ومحدودية (378:1987a وما يليها).

---

(1) ليس واضحاً كلّ الوضوح بالنسبة لي ما الذي دفع هوركهايمر لأن يقفل على تلك المقالات ولكن يبدو أنّه أراد أن يبقي على فكرة "الماضي المجيد" آمنة من التفحّص النقدي الشديد.

نقد هابرماز:

يتّخذ نقد هابرماز للجيل الأول من **النظرية النقدية** أشكالاً مختلفة ويتواجد في مواضع مختلفة (هابرماز 1984: الفصل الرابع، المقطع الثاني، 1987a:الفصل الثامن، المقطع الثالث، 1987b: الفصل الخامس). ويمكن، من بعض النواحي أن ننظر إلى عمل هابرماز ككلّ بوصفه ردّاً على هذا التقليد وإعادة بناء له، ولذلك فإنني سأنتزع منه انتزاعاً بطرائق ترمي إلى الإيضاح، بدلاً من أن أقتفي أثر هذه المراجع اقتفاء الخاضع الذليل. كما أنني سأتكئ على عمل أكسل هونيث (1987، 1993) نظراً لما يوجّهه من نقد للجيل الأول متّبعاً إلى حدٍّ بعيد نقد هابرماز ومضخِّماً إيّاه على الرغم من إمكانية النظر إليه كواحد من أفراد جيل ثالث ممكن.

ثمة أشياء ثلاثة طالها نقد هابرماز: (أ)– "الأسس المعيارية". (ب)– "مفهوم الحقيقة وعلاقته بالعلم". و(جـ)– "تبخيس الديمقراطية والدولة الدستورية" (هابرماز في عمل ديوز 1986: 97).

أ–الأسس المعيارية:

تشير فكرة الأسس المعيارية إلى الخلفيات أو المبرّرات الأساسية وراء رؤية **النظرية النقدية** إلى الأشياء. وبالطبع، فإنَّ هابرماز يشاطر الجيل الأول اعترافه بأنَّ النقد ينبغي أن يكون مُبَرَّراً؛ أي ينبغي ألّا يكون مجرد انتقاد كيما يكون معقولاً ومسوَّغاً. لكن العيب في الموقف القديم يتمثّل، كما يرى هابرماز، في أنَّ أسسه المعيارية يطوِّقها بإحكام كلٌّ من هيغل وماركس. فعلى الرغم من رغبة الجيل الأول في دفع الماركسية بعيداً عن الحتمية الاقتصادية الدوغمائية وإعادة توجيهها في خطوط ديالكتيكية، قائمة على تداخل الفروع المعرفية، إلا أنَّ **المنظِّرين النقديين** من الجيل الأول كانوا عاجزين عن تخليص أنفسهم من مؤدَّيات فلسفة التاريخ الماركسية. فماركسيتهم لا تني تستند إلى أساس مفاده أنَّ التاريخ سيرورة تتكشَّف تدريجياً، ليظهر عبرها أنَّ البروليتاريا الصناعية هي الطبقة الاجتماعية التي ستقيم في النهاية مجتمعاً عقلانياً حقّاً. وما إنْ يغدو هذا الافتراض إشكالياً، فإنَّ كل ما يبرِّر وجود نقدهم يغدو موضع شكّ وارتياب.

بيد أنَّ حقيقة إدارة الطبقة العاملة الغربية ظهرها للماركسية لم تكن، عند هابرماز وهونيث، سوى القمة من جبل جليدي أسيء تصوره أشدّ الإساءة. فماركس كان قد تصوّر التطور الاجتماعي للبشر على النحو الأداتيّ الذي تسير فيه قدرتهم على التحكّم بالطبيعة والسيطرة عليها. والعقل البشري، عند ماركس، يبقى هو ذاته من الناحية الأساسية سواء كانت وجهته البقاء الماديّ أم العلاقات الاجتماعية. فهو ينطوي على ذوات تتقدّم لتحيط بالموضوعات بطريقة لا تني تزداد اكتمالاً وشمولاً. وأولوية علاقة الذات–الموضوع هي سمة مميّزة لما يدعوه هابرماز "فلسفة الوعي" الحديثة، أو "فلسفة الذات"؛ تلك النظرة التي ترى العالم على أنّه مؤلّف أساساً من ذوات تواجه عالماً من الموضوعات الخارجية. وما إن يوضع مثل هذا الافتراض الكياني (الأنطولوجي)، حتى يكون من المحتوم أن تتحول العلاقة المعرفية (الأبستمولوجية) بين الذات والموضوع إلى علاقة أداتية. فلأننا نواجه العالم ونقف قبالته، نراه على أنّه خارجي بالنسبة لنا، وتتعدّل معرفتنا به بحيث تغدو أن نتعلّم أفضل الطرق التي يمكن بواسطتها أن نتلاعب به ونسخّره لمنفعتنا.

ولقد قام النجاح الهائل الذي حققته العلوم الطبيعية في العصور الحديثة على مقدرتها أن تستقطر علاقة الذات–الموضوع، وتنقيّها من القيم الخارجية، بحيث يمكن للعالم أن يرى "الموضوع" بطريقة حيادية نزيهة قائمة على الملاحظة المحض، وهي أفضل طريقةَ لضمان القدرة على التلاعب بهذا "الموضوع". لكنَّ مثل هذا الأمر يمثّل إشكالية بالنسبة للأمور الاجتماعية. ففي علم الاجتماع، اشتهر ماكس فيبر لما بذله من جهود مضنية في إعادة تصوّر علاقة الذات–الموضوع، على نحو يفضي إلى الإقرار بأنَّ هنالك أيضاً علاقة **بين الذوات**، نطاقاً مميزاً من "المعنى"، ينبغي أن يكون من ضمن ما يطوله التفسير السوسيولوجي. غير أنَّ فيبر أدرك أنَّ العقل الغربي ذاته، أبعد من ممارسة العلم، قد اخْتُزِلَ إلى جوهره الأداتي. فسيرورة العقلنة الحديثة ذاتها تقتضي، كما يقول فيبر، اطراح الفضلات العقلانية القيمية باسم فضائل العقل العقلاني الهادف، أو التقني (Zweckrationalität)، القائمة على التلاعب. هكذا غدا العقل مسألة إيجاد أنجع الوسائل التقنية في تحقيق غاية معينة. أما معقولية الغاية بحدّ ذاتها فقد سقطت خارج ما يمكن للعقل أن يحكم عليه؛ أي أنها غدت مسألة خيار اعتباطي.

ويمثّل مفهوم العقل الأداتي لدى هوركهايمر وأدورنو ضَرْباً من المراجعة لمفهوم ماكس فيبر عن الفعل العقلاني الهادف، غير أنّه بالنسبة لهما مفهومٌ متشرّب بذلك الإحساس المرير بأننا نُقَاد، ليس نحو عالم أكثر عقلانية، بل رجوعاً إلى عالم غير عقلاني. والتمسّك بهذه الفكرة، مسنودةً بفلسفة التاريخ الماركسية، هو ما وضع الجيل الأول من **النظرية النقدية** في مأزق أو ورطة؛ فتقدّم العقل "الأداتي" إلى الأمام يعني تراجع التحرر الإنساني إلى الوراء. وبذلك يكون هذا الجيل الأول قد أراد أن يجعل العالم مكاناً أكثر عقلانية من خلال النقد، إلا أنّ العقل، تلك الأداة المعيارية التي كان عليهم أن يستخدموها، غدت أداة للقمع. وبغية الفرار من هذا المأزق، كان هابرماز يعلم أن عليه أن يخطو خطوة إلى الوراء ليعيد بناء الأسس المعيارية لـ **النظرية النقدية** من أساسها فصاعداً.

ولا شكّ أن هوركهايمر كان قد أدرك **بعض** الفارق بين منطق العمل الأداتي والنشاط النقدي الضروري للتغيير الاجتماعي، لكنه لم يستطع أن يرى ضروب التمايز الجذرية التي تَسِمُ كلاً من هذين النطاقين. فهو لم يكن يمتلك المفاهيم التي تمكنه من التقاط الفروق الفعلية بين منطق التقدم التقني الأداتي، ومنطق التقدم الاجتماعي التحرري. وقد افترض، إلى جانب أدورنو وماركوزه، أنَّ الطبعة الأداتية من العقل هي العقل كلّه، في العالم الحديث على الأقل. وهذا أمرٌ لم يكن مصدر سعادة بالنسبة لهم، حيث يتخلل نقد هذا الحال قدراً كبيراً من أعمالهم. وإذا ما كان أدورنو وماركوزه قد وجدا في الفنّ بقايا حساسية أخرى، غير أداتية، إلا أنهما لم يكن لديهما أيّة أوهام حول أهمية الفنّ أو تأثيره، أو حول هشاشته إزاء مفاعيل العقل الأداتي المنتشرة المعممة (ماركوزه 1979، 1984: ص 288 وما يليها، أدورنو 1989). ولقد أدرك هوركهايمر أيضاً مأزق العقل الحديث، لكنه شعر بأنه عاجز عن اتّباع أدورنو أو ماركوزه في مسارهما البديل بحثاً عن خلاص تعويضيّ أو خلاص في **الفن**، وهو ما وجد هابرماز (1993a:61–77) أنه يفسّر ذلك الانحدار في حجم كتابته وإبداعه في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين.

لا شكَّ أنَّ البرنامج الأصلي الذي وضعه هوركهايمر لـ **النظرية النقدية**، بإلحاحه على تعدي الفروع المعرفية، والسيرورات الديالكتيكية، وهلم جرّا، كان يتحدّى تلك الاختزالية التي اتصف بها قَدْرٌ كبير من ماركسية تلك الأيام، غير أنّه لم يقطع معها بما فيه الكفاية كيما يستكشف "النشاط النقدي" الذي يمكن أن يشكّل أساساً للتحرر. ولقد ظلّ تصوّر

العقل على الدوام ذلك التصور القائم ضمناً على المصطلحات الأداتية، ولذلك كان الفعل الاجتماعي، أينما وقع في مجتمع، نتيجة لتضافر مجموعة من الصلات السببية. وعلى الرغم من كلّ الفظاظة التي عبّر عنها كلّ من هوركهايمر وأدورنو وماركوزه حيال تنامي أداتية الحياة الحديثة، إلا أنهم أخفقوا في الكشف عن واقع الحياة اليومية الأوسع القادر على التفسير والتأويل. وكما يقول هونيث (1993: 7):

> **على الرغم من التعريف الإبستمولوجي الذي أطلقه هوركهايمر على النظرية النقدية، إلا أنّه لم يعالج جدّياً ذلك البعد من أبعاد الفعل الذي يظهر في الصراع الاجتماعي بوصفه مجالاً مستقلاً من إعادة البناء الاجتماعي. وهذا هو السبب في أنّ هوركهايمر قد تخلى عن إمكانية النظر الوافي في تنظيم الواقع الاجتماعي، ذلك التنظيم الذي هو أساس التأويل والتفسير.**

إنّ ما افتقر إليه هوركهايمر وسواه في حقيقة الأمر هو تلك المفاهيم السوسيولوجية مثل "الفعل" و "التفاعل" التي قدّمها كتّاب مثل جورج هربرت ميد وماكس فيبر، فمثل هذه المفاهيم كانت كفيلة بأن تمكّنهم من أن يروا بوضوح ما كان يجري في عالم الحياة اليومية. غير أنّهم أشاحوا بأبصارهم عن إنجازات الفاعلين، و لم يروا إليها إلا بوصفها تابعاً لدارات مغلقة هي دارات نظام مُعَمم من السيطرة. ويرى هونيث أنّ الفعل غدا، عند الجيل الأول، مجرد سلوك "تابع"، شيئاً قابلاً للاشتقاق من المبادئ الأولى في فلسفة للتاريخ ماركسية. بيد أنّه كان هنالك تيارات مضادة، في مجال تحليل الثقافة. فقدّ تحدى فالتر بنيامين وجهة نظر أدورنو في أنّ الثقافة الجماهيرية ليست سوى تلاعب، ورأى بدلاً من ذلك أنّها تنطوي على إمكانية ابتداع تصورات جمعيّة جديدة (انظر الفصل ٥). وفي مجال علم النفس الاجتماعي، أشار عمل إريك فروم (في مرحلة لاحقة) إلى أهمية التفاعل الواعي، التي تَعْدل أهمية قوة الغريزة، كمحدِّد للحياة الاجتماعية. غير أنّ هذه التيارات المضادة ذات النسيج الأكثر انفتاحاً لم يكن لها أن تحتلّ مركز المنصّة، و لم تُقْنع هوركهايمر وأدورنو وماركوزه.

حين التقى هابرماز مع أدورنو أول مرّة في الخمسينيات، تأثر بالطريقة التي كان يطبّق بها ماركس وفرويد بتلك المباشرة والفاعلية على المجتمع الحديث، دون إشارة إلى المراجعات التي لا تُحصَى مما خضعت له أعمالهما؛ وبدا الأمر كما لو أنّ ماركس وفرويد يتكلمان

الآن. لكن هابرماز لاحظ أيضاً أنَّ الإحساس كان ضعيفاً بتطور التقاليد الفكرية الأخرى وبما يمكن أن توفّره لـ **النظرية النقدية** من موارد مفاهيمية تخرجها من مأزقها النظري الذي وقعت فيه. وكردٍّ على ذلك، سرعان ما راح هابرماز يتعقّب الأفكار مهما كان مصدرها إذا ما بدا له هذا المصدر منتجاً وخصيباً. هكذا جاءت الحنطة إلى طاحونة هابرماز من فلسفة اللغة لدى فيتجنشتين، ومن تأويلية غادامير، ومن نظرية النُّظُم لدى تالكوت بارسونز، ومن علم النفس المعرفي والأخلاقي لدى بياجيه وكولبيرغ. وفي إحدى المراحل، وصف هابرماز مقاربته بأنها "وظيفية ذات خبرة تأويلية"، الأمر الذي ما كان الجيل الأول ليوافق عليه بأيّ حال من الأحوال.

وعمل هابرماز هو عمل ضخم يملأ مجلدات كاملة، ويمتدُّ مثل لوحة جدارية ليطول صفّاً من الميادين. غير أنّ المركزي في مشروعه هو الرغبة في تجاوز ما أبداه أسلافه من "عجزٍ" عن فهم العلاقات "بين الذوات". ففي حين نظر هؤلاء الأسلاف إلى الحياة اليومية (نظرةً مكروبةً) عبر عدسات أداتية هي عدسات عقلانية الذات—الموضوع، مع كلّ الآثار المؤذية التي يرتّبها ذلك على التقدم الإنساني، رأى هابرماز أن هذا ليس سوى جزء من الحكاية. فالجانب الآخر المهم من جوانب العقل هو خاصيّته التواصلية، بين الذاتية. وبالطبع، فإنَّ هابرماز لم يكن عازماً قط على الاكتفاء بالتحول إلى "التفاعلية"، وما أثار اهتمامه هو الأساس المنطقي النظري المتأصّل في التواصل اليومي. و**الفعل التواصلي**، عند هابرماز، يقف في تعارض مع **الفعل الأداتي** بوصفه شيئاً يأخذ وجهة التوصّل إلى اتفاق متبادل، وليس إلى التدخّل الأداتي في العالم الاجتماعي أو المادي. هكذا يوفّر الأساس المنطقي الذي للفعل التواصلي وسائل تحدي هيمنة الشكل الأداتي الذي قوّض آمال هوركهايمر وأدورنو وماركوزه ذلك التقويض البالغ.

والفعل التواصلي ليس ذلك الشيء الذي نقوم به في بعض الأحيان، بل شيء مرتبط بالشرط الإنساني ومُقَيَّد إليه. فالكائنات البشرية لا تني تجد نفسها متّحدة تواصلياً مع الآخرين عبر اللغة التي تستخدمها. واللغة تقدّم السّقالات التواصلية التي تشكّل أساس السمات العامة التي تميّز "عالمنا"، فتمكّننا بذلك من أن نتوصّل بفاعلية إلى اتفاق مع الآخرين. وحقيقة الأمر، أن غاية اللغة أو غرضها هي التوصّل إلى اتفاق، لأننا حين نستخدمها لا نكفّ ضمناً عن سؤال الآخرين أن يروا العالم كما نراه، الأمر الذي يمكن لهم أن يفعلوه أو يستنكفوا

عنه. وتوفّر لنا اللغة مسافة تقيمها بيننا وبين الأشياء، كما تتيح سامعاً يتّخذ موقف الموافقة أو الرفض تجاه ما يقوله المتكلم. والنتيجة، أنّه إذا ما خالف المتكلم السامع، كان على المتكلم أن يقدّم مزيداً من "الأدّلة" لإقناع السامع بوجهة نظره. وما تعنيه الطبيعة التبادلية التي تَسِمُ هذه المقتضيات هو أنَّ القدرة على التوصّل إلى التوافق الإنساني إنما هي متأصّلة في الفعل التواصلي.

لقد تركّز قسم كبير من عمل هابرماز منذ أواسط السبعينيات فصاعداً على وصف بنى الفعل التواصلي الأوسع وطبيعة العقلانية التواصلية بوجه عام، وهذا ما شكّل الأسس المعيارية لإعادة بنائه **النظرية النقدية**. ويصف هابرماز هذه البنى بأنها "مُفْتَرَضَات مسبقة ضرورية" أو "مُثُل"، بمعنى العوامل التي نفترض وجودها مسبقاً وعلى الدوام في كلّ اتصال فعلي، وإن كانت لا تتحقق بالكامل في أيّ اتصال. وعلى سبيل المثال، فإنَّ هابرماز كان قد استخدم، في أعماله الباكرة، مصطلح "الوضع الكلامي المثالي" لكي يشير إلى الفكرة التي مفادها أنَّ الخاصية التبادلية في التواصل اللغوي تفترض مسبقاً، ومن حيث المبدأ، أنَّ لجميع الفرقاء فرصة متساوية لأن ينخرطوا في الحوار، دون تقييد أو ضغط إيديولوجي من الخارج، وأنَّ قوة السجال الأفضل هي التي ينبغي أن تكون لها السيطرة. ويوسّع هابرماز في عمله اللاحق هذه الضروب من الافتراضات المسبقة ويزيدها إحكاماً لكي يبينّ أنّ المبادئ الحوارية القائمة في قلب الفعل التواصلي هي التي توفر أيضاً تلك الأرضية اللازمة لتبرير الديمقراطية والأخلاق.

هكذا، لا تكتفي الطبيعة التوافقية، بين الذاتية، التي تَسِمُ العقلانية التواصلية بأن تعمل كمتراس يقف إزاء التخريب الذي يمارسه العقل الأداتي، بل تعمل أيضاً كصورة معيارية للطبعة الجديدة التي يقدمها هابرماز من **النظرية النقدية**. فمهّمة **النظرية النقدية** عند هابرماز تتمثّل في إعادة بناء نماذج الكفاءات الإنسانية المتعددة، بما فيها الكفاءة التواصلية، ومقارنة النمط المثالي مع ذلك الذي يحصل بالفعل في المجتمع. وكلما اقترب ما يحصل في المجتمع فعلياً من المثال، زادت قدرتنا على القول إنَّ هذا المجتمع أكثر عقلانية. وفعل التقويم والمقارنة، بين ما هو قائم وما يُفْتَرَض أن يقوم في الوضع المثالي، هو ما يُبقي على "النقدي" في **النظرية النقدية** حيّاً وفاعلاً.

ومن اللافت أنّ عملية المقارنة بين ما هو قائم وما ينبغي أن يكون في وضع مثالي إنما تردّد أصداء تلك الطموحات الديالكتيكية الباكرة في مشروع هوركهايمر، مع فارق مهمّ بين الاثنين. فهابرماز يصف بنى قدراتنا التواصلية بأنها "كفاءات على امتداد الجنس"، أي أنها شيء يمتلكه مستخدمو اللغة العاديون جميعاً. وهكذا، فإنّه ليس على المرء، في تفسير هابرماز لـ **النظرية النقدية**، أن يبحث عن قوى تاريخية.مراوغة، (بل ميتافيزيقية)، مثل البروليتاريا، هي التي تُوجِدُ مجتمعاً أكثر عقلانية، ذلك أنَّ العقل "التواصلي" موجود على الدوام بمعنى من المعاني، ومن الصعب، بالطبع، أن نحدّد ما إذا كانت افتراضات التواصل المسبقة البنيوية كونيةً، كما يرى هابرماز. ويمكن القول إنّ خصائص الاتصال التي يسهب فيها هابرماز، أي التبادل، وتساوي فرص الاتصال، وما إلى ذلك، قد بلغت شأواً رفيعاً من التطور في المجتمعات الغربية، حيث عملت أسباب تاريخية على إبراز مثل هذه الأشياء وتصديرها (بن حبيب 1992: 26–38، كوك، م. 1994: الفصل 2). غير أنَّ ما يراه هابرماز هو أنَّ العلاقات الاجتماعية جميعاً تفترض درجة من الاتفاق التواصلي، وأنَّ مثل هذا الاتفاق لم يصل بعد، في المجتمعات الغربية، إلى ما يتعدَّى الشكل غير المتطور، الذي تشوِّهه العوامل الخارجية. وإذا ما كان ذلك كلّه يبدو مجرّداً إلى حدٍّ بعيد، وهابرماز غالباً ما يُتَّهَم بأنّه بالغ التجريد، إلا أنَّ هابرماز ليس بالنادم على ذلك، حيث يعتقد أنّ على المرء أن يغدو أكثر تجريداً كيما يجد ما هو كونيّ في العالم الاجتماعي.

وفي حين وفّرت العقلانية التواصلية لهابرماز أساساً معيارياً جديداً تقوم عليه **النظرية النقدية**، فإنَّ مؤدّيات القطع الذي أجراه الجيل الأول مع تراث هيغل وماركس قد تمَّ الشعور بها في غير مكان أيضاً، خاصة في مجال العلاقة بين العلم والحقيقة الفلسفية.

ب-"الحقيقة وعلاقتها بالعلم":

في حين تبنَّى أدورنو، وهوركهايمر، وماركوزه بدرجات مختلفة وجهة النظر الهيغلية التي مفادها أنَّ **العقل** هو أساساً سيرورة ديالكتيكية "كلّية" تتكشّف في التاريخ، فإنّ هابرماز لم يقبل وجهة النظر هذه. فهو يستخدم عناصر ديالكتيكية في سجالاته لكنه، في سعيه إلى فهم طبيعة العقل ككلّ، يردّد أصداء تراث كانط الفلسفي، بإلحاح هذا التراث على تميّز أصناف المعرفة المختلفة، والكيفية التي ترتبط بها مع نطاقات الحياة المختلفة.

ولقد بدا تشاؤم الجيل الأول تشاؤماً كلياً لأنَّ **العقل** كان قد غدا، بالنسبة لهم، على أنّه اللا-عقل. أمّا هابرماز فلم يُسَرّ قطّ لهذا التشخيص، وشعر أنَّ جزءاً من المشكلة إنما يكمن في استخدام الجيل الأول مفهوماً للعقل يتسم بعدم التمايز، بحيث غدا العقل كلّه غير عقلاني ما إنْ غدا جزء منه متّصفاً بهذه الصفة.

وشعر هابرماز أنَّ ثمّة خراقة فيما عمدت إليه طريقة أسلافه الهيغلية في التفكير من رفض ضمني للحقيقة العلمية. وإذا ما كان صحيحاً أنه قد شاطرهم شكوكهم حيال آثار العقل الأداتي ومفاعيله السلبية، والطريقة التي سيطر بها على الحياة الحديثة، إلا أنّه كان شديد التّوق إلى التمييز بين الشكل الإيديولوجي الذي اتّخذه العلم (الوضعية) ودعاوى العلم المشروعة. ففي مقالته "التكنولوجيا والعلم بوصفهما "إيديولوجيا"" (1971: الفصل 6)، يفصّل هابرماز في نقد الطريقة التي استخدم بها ماركوزه مفهوم "العقلنة" لدى فيبر لكي يكشف أنَّ العقلنة هي سيرورة "سيطرة سياسية غير مُعْتَرَف بها". فماركوزه مضطر، إذا ما اتبع منطقه الخاص، لأن يرى أنّ العلم والتكنولوجيا، كونهما خلاصة التفكير "المعقلن"، هما في جوهرهما تلاعبيان أيضاً، وليست غايتهما التحرر، بل السيطرة؛ السيطرة على الطبيعة والبشر. وهكذا كان على ماركوزه، كيما يتصوّر عالماً متحرراً، أن "ينكر" العلم بمعنى من المعاني، ويتوقّع إمكانية علم "جديد"، مختلف، يسعى وراء علاقة مع الطبيعة أشدّ أخوية وأقلّ تلاعباً وتخدم غاية التحرر والانعتاق.

وبالمقابل، فإنّ هابرماز يعتقد أنَّ منجزات العلم والتكنولوجيا قد غدت الآن لازبة لا غنى عنها ولا يمكن الاستعاضة عنها بعلاقة مع "طبيعة تمَّ إيقاظها". فحتى لو كان بمقدورنا أن نتخيَّل كائنات بشرية تقيم شراكة مع الطبيعة أشدّ وثاقة وحميمية، وحتى لو اعتبرنا العلم والتكنولوجيا نوعاً خاصاً من المشروع التاريخي، هو ذاك المشروع الذي برز في الغرب الرأسمالي، فإنَّ ذلك لا ينقض حقيقة أنَّ العلم والتكنولوجيا قد نميا بطريقة معينة وأنَّ المجتمعات الحديثة تعتمد على التحكم التقني بطريقة لا يمكن حلّ نسيجها. وباختصار، فإنَّ علاقتنا مع الطبيعة قد غدت الآن علاقة أداتية بصورة لا مفرَّ منها. غير أنَّ ذلك، كما يرى هابرماز، لا ينبغي أن يُفَسَّر "على نحو متشائم"، ذلك أننا إذا ما استطعنا أن نفهم العقل بطرائق أشدّ تمييزاً ومُبَايَنَةً يمكن لنا أن نرى أنَّ مصلحة التحكم والسيطرة لا تمثّل سوى جزء منه وحسب.

وفي ملحق كتاب **المعرفة والمصالح البشرية** (1971b)، يقدّم هابرماز فكرته التي مفادها أنَّ لضروب المعرفة المختلفة ضروباً مختلفة من المصالح المعرفية متأصّلة فيها. وهو لا يعني بـ "المصلحة" أنَّ المعرفة تخدم مصالح أفراد أو جماعات معينة، بل أنَّ المعرفة، أي كيف "نميّز" الأشياء أو نعرفها، هي ذاتها مُوَجَّهَةٌ بطرائق معينة نحو إنتاج ضروب معينة من الحقيقة. أمّا ما يكمن وراء هذه الفكرة فهو تحدٍّ للزعم الوضعي السائد (آنئذ) أنَّ المعرفة الحقَّة لا يمكن أن تكون سوى من ضرب واحد، هو المعرفة العلمية **النزيهة، البعيدة عن المصلحة**. وقد رأى هابرماز أنَّ هنالك ثلاث "مصالح معرفية—تكوينية" مترابطة، لكنها مستقلّة (هابرماز 1971b: 308—315):

(1)— المعرفة الإمبريقية—التحليلية، التي تميّز العلوم الطبيعية، وهي ليست بعيدة عن المصلحة، بل لها مصلحة في السيطرة على الطبيعة والتحكّم بها، وحين تستخدمها العلوم الاجتماعية، تكون لها مصلحة في السيطرة على المجتمع أيضاً. وحتى لو كانت نيّة العالِم الطبيعي مقتصرة على الاكتشاف ولم يكن للعمل أيّة تطبيقات واضحة، فإنَّ إطاره يظلّ مشدوداً إلى تفسير الأشياء من حيث الأسباب والنتائج الثابتة، الأمر الذي ينطوي على إمكانية السيطرة والتحكّم. وما تتطلّبه النظرية، في هذا النطاق، هو أن يتمّ اختيار أطروحات أساسية على أساس مفاده أنّ من الممكن اختبارها بطريقة فَرَضيَّة—استدلالية لرؤية مدى جودة تعبيرها عن علاقة أشبه بالقانون. ويُقاسُ صدق النظرية هنا من حيث الفعالية التقنية التي تتّسم بها العمليات التي يقوم بها العالِم. وهابرماز لا يقلّل من قيمة هذا الشكل من المعرفة، لكنه يدرك أنّه يفسح المجال لأشياء معينة في الوقت الذي يستبعد فيه أشياء أخرى. وهذا الشكل من المعرفة يختلف تماماً عن شكل آخر مهم مثله هو ذاك الشكل الذي تنتجه العلوم التاريخية—التأويلية[1].

(2)— المعرفة التاريخية—التأويلية، التي تَسِمُ فروع الإنسانيات، وتُعْنَى بالتأويل، خاصةً تأويل النصوص. وهي، بخلاف المعرفة الإمبريقية—التحليلية، لا تنظر إلى الوقائع على أنّها معطيات للرصد والملاحظة، بل بوصفها مصادر للمعنى. أما نظرياتها "فليست مبنية استدلالياً، والتجربة [فيها] ليست مُنَظَّمة تبعاً لنجاح العمليات". فالنظرية تكون متوضّعة

(1) في مقالته "نظرية العلم التحليلية والديالكتيك"، التي يمكن للقارئ أن يجدها في أدورنو وآخرون (1976) يبيّن هابرماز بصورة مفصّلة خصائص المعرفة الأمبريقية—التحليلية ويقارنها بالمعرفة الديالكتيكية.

عند التقاطع بين آفاق "النص" والمؤوِّل. وما يحكم النظر هنا هو مصلحة "الحفاظ على البينذاتية التي تَسِمُ فهماً ممكناً متبادلاً متوجّهاً صوب الفعل وتوسيعها" (ص 310). ويدعو هابرماز هذه المصلحة مصلحة عملية. وهو يعني بذلك أنَّ هذه الفروع المعرفية لها مصلحة في إيضاح وإغناء أفق المعنى الذي يقع فيه الفعل، أو ممارسة الحياة. وينبغي فهم آفاق المعنى على أنها مستمدة من تقليد أو تراث تاريخي. غير أنَّ المصلحة **العملية**، مثل مصلحة **السيطرة التقنية**، تقصي عناصر مهمة. فهي تقصي في الحقيقة تلك الأشياء التي تتمسّك بها النظرة الأمبريقية-التحليلية، أي الطريقة التي تؤثّر بها العوامل السببية على الأشياء. ولذلك، فإنَّ هابرماز يقترح مصلحة معرفية- تكوينية ثالثة، هي مصلحة تحرّرية.

(3)- تسدّ المصلحة التحررية في واقع الأمر ضروب النقص التي تميّز المصلحتين السابقتين وتمثّل محاولة هابرماز الأولى في تناول تلك الصلة العميقة التي أحسّ أسلافه بوجودها بين العقل والحرية. فهو يريد لهذه المصلحة المعرفية أن تغدو أساس طبعته من **النظرية النقدية**. فالمصلحة المعرفية التي تنطوي عليها السيطرة التقنية قد تكون قادرة على تقديم تنبوءات في العالم الاجتماعي ما دامت هذه التنبوءات تقع على المستوى الأدنى في هذا العالم (كما هو حال السلوكية)، غير أنَّ الأفق الأوسع الذي ينطوي على معنى الفعل يكون غائباً. وبذلك لا يكون هنالك سوى نصف اللوحة. وبالمثل، فإنّ المصلحة العملية هي مصلحة محدودة لأنها تخفق في تبيّن الطريقة التي تطبع بها الشروط الخارجية بطابعها معنى ممارسة الفاعلين الحياتية (الممارسة أو البراكسيس)، ربما مثل الإيديولوجيا. ولكي تُعْنَى المصلحة العملية عناية وافية بهذا الأمر، فإنَّ من الواجب أن تُزَوَّد بِضَرْبٍ سببيّ من التفسير، هو على وجه الدقة ذلك الذي تتّسم المصلحة المعرفية الخاصة بالسيطرة بأنّها الأقدر على تقديمه. وحقيقة الأمر، أنَّ ما تسعى إليه المصلحة التحررية التي ستقود **النظرية النقدية** هو ذلك الجمع الديالكتيكي الذي يجمع بطريقة **تأمّلية** تلك الفضائل المتكاملة التي في كلتا المصلحتين.

لقد كان، ولا يزال باعتقادي، ثمّة التباس معين في المكانة التي يعزوها هابرماز إلى هذه المصالح. فمن الواضح أنّ ما ينتقده هو الطبيعة **غير التأمّلية** التي تتميّز بها الوضعية، التي يتمثّل إخفاقها في تصورها أنّها تدرك الوقائع مباشرة بعيداً عن المصلحة، في حين أنّ مصلحتها المعرفية هي التي تنظّم الواقع في حقيقة الأمر تبعاً لمبدأ السيطرة التقنية. وما يلحّ عليه هابرماز هو أنّ المعرفة إنجاز "توليفيّ"؛ فهي تفترض مسبقاً تدخّل مفاهيمنا في سيرورة استخراج

هذه المعرفة. غير أنّه لا يزعم أنَّ هذه المصالح المعرفية- التكوينية هي مصالح عَرَضيَّة، أو مجرد نتاج للشروط التاريخية التي يمكن أن تتغير. فهي "ذات توضّع عميق أنثروبولوجياً"، أو "شبه متعالية". وبعبارة أخرى، فإنّها ليست شروطاً عابرة سريعة الزوال، بل تكاد تبدو على أنها معطاة مع إدراكنا للواقع. ولا شكّ أن أوثوايت (1987: 79-91) يشدّ هابرماز صوب المعسكر "الواقعيّ" الذي يعترف مثله بتدخّل المفاهيم في تكوين المعرفة، لكنه يرفض بالمثل أن تكون المعرفة مجرد قريب لهذه المفاهيم. كما ينبغي أن نلاحظ أيضاً أنّه في الوقت الذي واظب فيه هابرماز، بخلاف الواقعيين، على رفض النظر في قضايا الكينونة (الأنطولوجيا) الاجتماعية بما هي كذلك (أي ماهيّة الطبيعة الأساسية للكينونة الاجتماعية)، مفضّلاً رؤية العالم الإنساني على أنّه سيرورة تتكشّف وتظهر للعيان شيئاً فشيئاً، فإنّه يظّل على مشاركته أولئك الواقعيين تمسّكهم بالفكرة التي مفادها أنّ العالم الاجتماعي مكوَّن من مستويين مميزين كيانياً (أنطولوجياً) لكنهما مترابطان: المنظومة وعالم الحياة.

مع أوائل السبعينيات، تحولت اهتمامات هابرماز الأبستمولوجية من الحقيقة وعلاقتها بالعلم إلى النظرية الاجتماعية، من اهتمام بكيفية معرفتنا الأشياء إلى اهتمام بكيفية عمل المجتمع، أو بطبيعة الفعل الاجتماعي. غير أنَّ واحداً من المفاعيل الباقية لتلك الجدالات التي خاضها في ذلك الوقت يتمثّل في إعادة النظر في مكانة المصلحة التحررية، وهي إعادة النظر التي تطورت منها نظريته في التواصل، والنظرة المنهجية العريضة التي تشكل الآن أساس نظريته النقدية بوصفها علماً في إعادة البناء.

كان هابرماز قد نزع في الأصل إلى القول بأنَّ التحرر هو مقولة رائقة لا إشكال فيها، وأنها تتأتّى في النظرية على الأقل من الجمع بين المصلحة التقنية والمصلحة العملية تحت سقف **النظرية النقدية** الواحد. غير أنَّ هابرماز وجد الخصائص التأملية التي نسبها إلى المصلحة التحررية أشدّ تعقيداً مما حسب في البداية. ففي **المعرفة والمصالح البشرية** (1971b) كان قد اعتبر منهج فرويد التحليلي النفسي نموذجاً لعلم تحرري. فالمحلل يتقبّل أفق المريض التأويلي بروح من التفهّم المتبادل ويتحاشى تلك العادات العقلية العمياء التي تفرضها مصلحة السيطرة التقنية. كما يعمد المحلِّل في الوقت ذاته إلى تقديم عناصر من نظرية فرويد وَوَضْعِها في اللوحة بوصفها وسائل تفسيرية تمضي إلى أبعد من الفهم الذاتي الراهن الذي يفهم به المريض نفسه. وبذلك تتحقق المصلحة التحررية إلى درجة أنَّ المريض يكون قادراً، بشيء من

الجهد التأملي، أن يتعرَّف نفسه في الرواية التي تمَّ إنتاجها على نحو متبادل، كما يكون قادراً على وَضْعِ حَدٍّ للطابع المستبدّ والمنغِّص الذي يَسِمُ حالته النفسية.

بيد أنَّ مشاكل هذا النموذج برزت حين أشار هابرماز إلى أنَّه يمكن أن يشكل قالباً لـ **نظريته النقدية**، التي تغدو آنئذ ضَرْباً من "التحليل الاجتماعي". فالمصلحة المتبادلة للمحلِّل والمريض الراغب في حلِّ مشاكله هي شيء مختلف تماماً عن محاولة تطبيق فكرة "المصلحة المتبادلة" على المجتمع ككلّ. فليس بمقدورنا أنّ نزعم أن المجتمع مؤلّف من "مصالح متبادلة"، دَعْ عنك أن يرغب أولئك المنتفعون من شروطه اللا-متكافئة أشد الانتفاع في أن ينخرطوا في حوار يرمي إلى تغيير تلك الشروط. وقد دفعت هذه الضروب من النقد هابرماز إلى إقامة تمييز بين التأمّل الذاتي والتأمّل النظري، حيث يُنْتِجُ هذا الأخير ما يدعوه هابرماز "إعادات البناء العقلانية".

فالتأمّل الذاتي هو سيرورة تأتي بما هو غير واعٍ، أو إيديولوجي، إلى الوعي؛ ما يُدْعَى في الغالب "يقظة الوعي". ويقظة الوعي لها مُؤدّيَاتهَا المباشرة بالنسبة للممارسة الحياتية، حيث يكون من المحتمل أن يتصرف المرء على نحو مختلف إذ تعتريه هذه اليقظة. أما التأمل النظري، من جهة أخرى، فهو شيء مختلف تماماً. فهو معنيٌّ بالتأمل في شروط المعرفة ذاتها، وبذلك لا يكون له سوى مؤدًّى غير مباشر بالنسبة للممارسة الحياتية. ومثل هذا التأمل لا يمكنه أن يحدّد ما الذي ينبغي أو لا ينبغي عمله، وإنما يفصل في الشروط والافتراضات المسبقة الخاصة بما يشكل في جوهره نطاقات مختلفة تُتَّخذ فيها القرارات المتعلقة بما ينبغي أن يُعْمَل.

ولقد غدا هذا الشكل الأخير من التأمل عماد ما يدعوه هابرماز "علم إعادة البناء"، الذي يطابق هابرماز بينه وبين **النظرية النقدية**. وغاية علم إعادة البناء هي التأمل النظري في القواعد البنيوية الضمنية التي تشكل أساس نتاجات بشرية مختلفة. وعلى سبيل المثال، فقد أعاد نعوم تشومسكي بناء القواعد التي تشكل أساس اللغة بوجه عام، وقام جان بياجيه بالشيء ذاته فيما يتعلق ببنى المعرفة الإنسانية. أمّا "التداولية الشاملة"، التي طوّرها هابرماز في السبعينيات، فتمثّل محاولته في إعادة بناء التفاصيل البنيوية الخاصة بالفعل التواصلي. ولا تهمنا هنا تفاصيل "التداولية الشاملة" لدى هابرماز بقدر ما تهمنا واقعة أنه يتصوّر **النظرية النقدية** كعلم لإعادة البناء، وهذا شيء يختلف اختلافاً ملحوظاً عما كان لدى أسلافه. فهو يقرّ بأهمية كلٍّ من الفرعين المعرفيين الأمبريقي--التحليلي والتأويلي، لكنه يقدّم بديلاً علمياً اجتماعياً لكليهما.

جـ ـ تبخيس الديمقراطية والدولة الدستورية:

مثّلت وجهة النظر المستخفّة بالديمقراطية والدولة الدستورية والتي حملها كلٌّ من هوركهايمر وأدورنو وماركوزه جزءاً من نزعتهم التشاؤمية العامة حيال المفاعيل السلبية المترتبة على العقل الأداتي. فقد بلغ بهم الأمر حدّ اعتبار الديمقراطية والدولة الدستورية مجرد وسيلتين لتوسيع مدى الضبط الاجتماعي،أي مجرد موردين من موارد العقل الأداتي. أمّا هابرماز فقد رأى عكس ذلك منذ البداية؛ فالدولة الديمقراطية الحديثة، على الرغم من محدوديتها، تشتمل على بذرة ما ينبغي أن يكون عليه مجتمع عقلاني.

في واحد من أوائل كتبه، هو **التحول البنيوي في المجال العام** (1989 [1962])، تحدّى هابرماز بصورة ضمنية سلبيةَ الجيل الأول من **النظرية النقدية** تجاه الدولة الديمقراطية الحديثة. ورأى أنَّ المجالَ العامَّ، الذي نشأ وتنامى في أوروبا القرنين السابع عشر والثامن عشر في إطار المجتمع البرجوازي الحديث المنقسم إلى طبقات، قد اشتمل على الرغم من ذلك على بزرة ما هو أشدّ مساواةً وعقلانية. ففي القرن السابع عشر، كانت فكرة المجال العام تشير إلى القضايا التي يُعْنَى بها البلاط الملكي والدولة، وليس الشعب عموماً. وفي القرن الثامن عشر حصل تحوُّلٌ كان منشوءه في الصالونات الأدبية ومقاهي ذلك العصر. هكذا كان بمقدور المواطنين "البرجوازيين" خارج الدولة في كلٍّ من إنجلترا وألمانيا وفرنسا، وبدعم من تقنية الطباعة، أن ينخرطوا أحدهم مع الآخر في قضايا الشأن الثقافي. وكان من الطبيعي في النهاية أن تُغير مثل هذه القضايا على أمور ليست ثقافية وحسب، بل تنتمي إلى الشأن العام، مثل السياسة، وإن كان ممثلو الجماعات المتميّزة أشدّ التميّز هم الذين شغلوا مثل هذه الأمكنة والمواقع. فلقد تميّز المجال العام بخصائص مميزة ثلاث:

أولى هذه الخصائص، أنّ الخطاب في المجال العام لم يكن يقيم اعتباراً لمكانة أولئك المندرجين فيه. ففي حين لم يكن يحتفي بالمساواة في المواطنة، إلا أنّه كان يخرج خارج قوسين تلك العوامل الخارجية بحيث يفترض أنَّ السلطان والتفوق هما لقوة الحجّة والسجال الأفضل. وثانية هذه الخصائص، أنّ النقاش في المجال العام كان يضفي طابع الإشكالية على القضايا التي يناقشها، تلك القضايا التي كان احتكار تأويلها قد انحصر حتى ذلك الحين بالكنيسة والدولة. ومن الآثار التي كانت مفيدة على هذا الصعيد ما ترتّب على نشر الأعمال

الأدبية والفلسفية المتزايد، ذلك النشر الذي شكّل جزءاً من اقتصاد السوق الناشئ، حيث كانت تلك الأعمال تُنْتَج للسوق وتُوَزَّع فيه، وهذا ما جعل متونها **متاحة سهلة المأخذ**. وكان هابرماز قد أشار، في سجال يذكّر بسجال فالتر بنيامين حول الثقافة الجماهيرية (انظر الفصل الخامس)، إلى ما ترتّب من أثر نازع للأساطير وديمقراطي حتى على ذلك الإنتاج الجماهيري المحدود لتلك الأعمال الأدبية والفلسفية:

> **لم تعُد تلك الأعمال من تلك المكوّنات التي تشير إلى شعبيّة تمثيل الكنيسة والبلاط؛ وهذا على وجه التحديد ما يعنيه أنّها فقدت هالتها، واستثنائيتها، وما يعنيه تدنيس طابعها الذي كان مقدساً من قبل. فالشعب الذي غدا النتاج الثقافي متاحاً له كسلعة دَنَّس هذا النتاج بقدر ما كان عليه أن يطابق ما بين معنى النتاج ومعناه الخاص (عن طريق التواصل العقلاني لأحدهما مع الآخر)، وأضفى عليه طابعاً حرفياً وفعلياً، وبذلك عبّر صراحةً عمّا كان ضمنياً وعمّا تمكّن لزمن طويل من أن يفرض سلطته من خلال هذه الضمنية على وجه الدقّة.**
>
> (هابرماز 1989: 36-37).

أمّا ثالثة الخصائص، فهي أنَّ "تلك السيرورة التي حوّلت الثقافة إلى سلعة" هي ذاتها ما شكَّل أساس اشتماليتها أو شمولها. هكذا لم يعد بمقدور المجال العام أن يقتصر على عصبة أو زمرة، مهما كان إقصائياً بالفعل، بمعنى سكناه من قِبَلِ قطاعات معينة (متعلّمة) من السكّان. فقد انغمس ذلك الانغماس الدائم في قضايا هي قضايا **عامة** من حيث أنّها تلقي بثقلها على الشعب ككلّ ومن حيث أنَّ الشعب ككلّ يمكن أن يفيد ذات (يوم) من السلع الثقافية الضرورية. ويلحّ هابرماز على أنَّ المجال العام البازغ، على الرغم من محدوديته الأمبريقية، كان يدرك، في الطريقة التي يناقش بها ما يناقشه من القضايا، أنّه تعبير عن الجمهور بوجه عام. ويمكن القول، في واقع الأمر، أنَّ هابرماز كان يتكلم هنا على شيء أشبه بـ "وضعية كلامية مثالية" تبزغ في التاريخ، وذلك قبل فترة طويلة من تقديم تصّوره النظري ومفاهيمه النظرية عن هذه الوضعية.

وينبغي القول، عند هذا الحدّ، إنّ هابرماز لا يزال يعمل ضمن الإطار الهيغلي-الماركسي العريض لأسلافه، ويرى العقل على أنّه إمكانية تتكشّف عبر التاريخ. بل إنَّ القسم الأخير

من كتابه يشاطر هؤلاء الأسلاف قسطاً من تشاؤمهم حيال العالم المعاصر، من حيث خضوع المجال العام المتزايد، كما يرى هابرماز، لمفاعيل الإعلام الجماهيري. فهذا الأخير هو الذي يبني الآن ما يجري من تواصل في المجال العام، ولذلك فإنَّ ما يصوغ هذا التواصل هو متطلبات الإعلان والدعاية والعلاقات العامة. غير أنَّ الأمر المهم لدى هابرماز هو أنَّ المجال العام، بإمكانيته التواصلية العقلانية، **قد** بزغ، وهو يوفّر، على الرغم من كلِّ العوامل التي تشوّه هذه الإمكانية، نطاقاً يمكن فيه التفكير بعقلانية المجتمع، والنظر فيها، ومناقشتها. وواقع الحال، أنّ هذا النطاق هو نطاق ينطوي على إمكانية النقد المحايث. وهو مقياس للمدى الذي بلغه كلّ من هوركهايمر وأدورنو في فقدانهما الإيمان ببرنامج النقد المحايث الأصلي لدى **النظرية النقدية**، ذلك أنّه حين قُدِّمَ إليهما كتاب **التحول البنيوي في المجال العام**، بوصفه أطروحة تأهيل هابرماز، وجدا أنّه بعيد أشد البعد عن انتقاد تصور التنوير للحياة العامة الديمقراطية، لكنهما وجداه أيضاً، وهنا الغرابة، راديكالياً مفرطاً في تحدّيه التصورات القائمة للحياة العامة (انظر كالهون 1992:4).

خلاصة القسم الأول واستنتاجاته:

عرضتُ في القسم الأول من هذا الكتاب الخطوط العامة لتطور **النظرية النقدية**، وكان غرضي من هذا القسم أن ألتقط بعض التحولات والتوترات في هذا التقليد، وذلك كي أبيّن أنّه ليس مجموعة من المسلّمات الثابتة، بل بحثٌ جارٍ ومتواصل عن تشخيص للعصر أَوْفَى وأَكْمَل. فلقد قامت أفكار هوركهايمر النظرية الأولى على مبادئ ديالكتيكية يُراد لها أن تلتقط تعالق الظواهر وتكشف تلك النزوعات المتأصّلة في التاريخ وتفضي إلى مستقبل أشد عقلانية. غير أنَّ الظواهر التي حُلِّلَت لم تتكشّف عن إمكانات لمثل هذا المستقبل، بل تكشَّفت عن لا-عقلانية متنامية، وعن نزوع صوب مجتمع "مُدَارٍ تماماً" تُؤْسَر فيه الذوات اقتصادياً، ونفسياً وثقافياً. أمّا هابرماز فقد طوّر، في مواجهة تشاؤم هذه الاستنتاجات وتناقضها، طبعةً بديلةً من **النظرية النقدية** تقوم على العقلانية التواصلية. فهو يرى أنّ ثمة إمكانية دائمة لإعمال العقل، وتوليد ذلك المجتمع العقلاني المتملص والمراوغ، مادام البشر يستخدمون اللغة، ومادامت اللغة موجّهة نحو الاتفاق المشترك.

وحين يروي المرء حكاية تقليد فكري فإنّه يواجه خطراً دائم الحضور، هو خطر أن يلّم شتات أطراف هذا التقليد بفجاجة ودون وجه حقّ، بقصد أن يقدّم للقارئ ذلك التقليد على نحو أشدّ تماسكاً وتلاحماً؛ وهذا ما يتنافى تماماً مع روح **النظرية النقدية**. وعلى سبيل المثال، فإن التغييرات التي أحدثها هابرماز ووصفتُها آنفاً غالباً ما تؤخذ على أنها تحسينات واضحة وأكيدة أُدْخلَت على عمل الجيل الأول. غير أنّه على الرغم من قراءة هابرماز الحسنة والموسوعية كمنظِّر، وعلى الرغم من صرامة تنظيره وطموحه، إلا أنَّ أيّاً من هذه الأمور لا يجعله محقّاً بالضرورة.

لقد طوَّر هابرماز نظرية الفعل التواصلي هذه بغية تجاوز "فلسفة الوعي"، والتغلّب على ما تنطوي عليه علاقة الذات—الموضوع من مؤديّات أداتية. وتقوم نظرية الفعل التواصلي هذه على أولوية بين الذاتية. غير أنَّ من الممكن أن نرى أنَّ ثمّة خسارات هنا فضلاً عن المكاسب. فقد كان لدى كلٍّ من أدورنو وماركوزه وهوركهايمر إحساس حادّ بالكيفية التي تدفع بها التغيرات الطارئة على تنظيم الرأسمالية الذات الإنسانية هنا وهناك، وذلك إلى الحدّ الذي غلب فيه عليهم التشاؤم، واستولت فيه المنظومة، كما رأوا، على الذات. ولقد كان عمل فرويد مهماً بالنسبة لثلاثتهم، حيث وفّر لهم تَمْسَكاً نقدياً على مثل هذه السيرورات، وإحساساً بما كان يُفْقَد عن طريقها. ويشير كلٌّ من كرايب (1989) ووايتبوك (1995، 1996) إلى القيمة التي ينطوي عليها استخدام الجيل الأول للمفاهيم التحليلية النفسية، وتمسّكهم بالطبيعة الخرقاء والمنحرفة التي تميز اللاوعي. فاللاوعي، خاصة عند ماركوزه في **إيروس والحضارة** (1955)، يمثّل "آخر" جذرياً للتشريط الذي تتلقّاه الذات على أيدي المجتمع أحادي البعد. فهو عنصر عنيد يمكنه، من حيث المبدأ على الأقل، أن يقاوم مداهنات رأسمالية الشركات الحديثة.

ويرى وايتبوك (1995: 7—9، 179—196؛ 1996: 297—304) أنَّ عمل هابرماز يُمثِّل ابتعاداً عن الاستخدام المقتدر والنقدي الذي استخدم به ماركوزه وسواه مفهوم اللاوعي. فتطوير هابرماز للفعل التواصلي، بإلحاحه على اللغة بوصفها الوسيط بين الذوات، إنّما "يضفي طابعاً لغوياً" على اللاوعي، ويختزله إلى نتاج للتفاعل عبر اللغة. ويرى وايتبوك، شأنه شأن كرايب، أنّ الكتّاب المعاصرين مثل هابرماز (ولاكان) يدجّنون اللاوعي إِذْ يقصّرون عن إدراك أنَّ محتوياته هي تمثيلات "صُوريّة" وليست "لغوية".

وما يقدّمه وايتبوك وكرايب هو نوع من النظرة الواقعية إلى الذات، نظرة يعتقدان أنّها كانت قوة حاسمة بيد **النظرية النقدية** قديمة الطراز. فالذات البشرية، كما يريان، هي ذات واقعية من حيث أنّ لها نطاقها الداخلي الخاص أو تضاريسها الداخلية الخاصة، وهذا المجال داخل النفسي لا يمكن اختزاله إلى مجرد نتاج للتفاعل. بل إنَّ كرايب (1997) يرى (بصورة ملتوية بعض الشيء) أنّ تلك العادة الفكرية السوسيولوجية المعاصرة التي ترى إلى الذات على أنها "مبنية اجتماعياً" بصورة كاملة هي شكل من الذهان الاجتماعي!

أمّا أكسل هونيث (1993: 281 وما يليها)، الذي عمل بكدٍّ على تراث **النظرية النقدية**، وتقبَّل نقد هابرماز لعمل أسلافه، فيجد لدى هابرماز مشكلات ناجمة عن "إضفاء الطابع اللغوي" شبيهة بتلك المشكلات التي أشار إليها كلٌّ من وايتبوك وكرايب. فهو يلاحظ أنّه ما إن حوّل هابرماز إلحاح **النظرية النقدية** باتجاه إعادة بناء الشروط الكلية للتواصل (اللغوي) حتى "غابت أبعاد الفعل الاجتماعي الجسدية والمادية عن الأنظار". فهؤلاء الكتّاب الثلاثة [وايتبوك وكرايب وهونيث] يرون أنَّ خصائص الحياة اليومية الجسدية والانفعالية والنفسية هي خصائص حاسمة في فهم هذه الحياة. ولقد قصد هابرماز من تقديمه العقلانية التواصلية إلى إرساء **النظرية النقدية** على سريان الحياة اليومية الطبيعي بطريقة لا تتبع أفكار هوركهايمر والآخرين بأيّ حال من الأحوال. غير أننا، وعلى سبيل المثال، لا نختبر الإساءة الأخلاقية في العالم اليومي على أنها مجرد انتهاك للشروط أو القواعد التواصلية، ذلك أنَّ شيئاً يتعدّى ذلك لا بدَّ أن تكون له حصّة في الأمر. وعند هونيث (1994) أنّ العنصر المعياري الحاسم الذي يكون حاضراً في الحياة اليومية، لكنه يغيب عن وصف هابرماز "التواصلي" لهذه الحياة، هو **الكفاح من أجل نيل التقدير الاجتماعي**. ويأمل هونيث أن تمكّن هذه الفكرة **النظرية النقدية** من تشخيص أحوال المجتمع المرضية على نحو لا يقوى عليه نقد هابرماز القائم على القواعد.

وبصرف النظر عن زعم هونيث أنّه يُطْلِق **نظريةً نقديةً** "ما بعد ألسنية" جديدة، فإنّ من الممكن القول أيضاً، وبصورة عامة وعريضة، إنّ هابرماز قد قرأ الجيل السابق قراءة مسطّحة كما لو أن المهمة التي أخذوها على عاتقهم هي ذات المهمة التي أخذها على عاتقه؛ أي بناء نظرية عامة في المجتمع بطريقة لا تعرف التناقض. وما يجده في أعمالهم اللاحقة من "تناقض أدائي" ربما يكون تعبيراً عن غاياته هو وليس غاياتهم هم. فحين نقرأهم من منطق "المفارقة الساخرة"، كما يقترح برنشتاين (1994: 1–4)، وليس من منطق أنّهم يحاولون

أن يقدّموا نظرية عامة، قد يكون بمقدورنا أن نرى إلى أعمالهم الأخيرة بتواضع أكبر بوصفها تأمّلاً ساخراً وتهكمياً في واقعة أنّ المجتمعات الحديثة الأشدّ تقدّماً، والعقلانية في الظاهر، إنّما تبدي عكس ذلك كلّه بنسبة تكاد تكافئ ما تبديه من عقلانية وتقدّم وحداثة.

ولا يعني هذا أن ننظر إلى أفكار هابرماز على أنّها أفكار خاطئة بحدّ ذاتها، بل يعني ألّا ننظر إليها على أنّها الأفكار الوحيدة، أو الأخيرة؛ فما يأتي لاحقاً ليس أفضل بالضرورة مما سبقه. ولعلنا نجد أول دروس **النظرية النقدية** في واحدٍ من أقوالها الأثيرة– nicht mitmachen – (**كُنْ مختلفاً**) (انظر جاي ١٩٩٦). وهذه ليست نصيحة لأن يتّخذ المرء بصورة آلية جانب انتقاد كلّ شيء، بل تذكرةٌ بحدسٍ ربما كنّا نحوزه أصلاً، مفاده أنّ الفكر الحقيقي يتطلب على الدوام جهداً وعناداً معينين من طرفنا.

ولم يتّضح بعد ما إذا كان بمقدورنا التأكيد على أنّ جيلاً ثالثاً من **النظرية النقدية** قد برز إلى الوجود، إلا أنّ من المؤكّد كتّاباً مثل هونيث، وأوفي، وويلمر، وإيدر في ألمانيا، فضلاً عن عدد من الكتّاب في أميركا الشمالية وبريطانيا، مثل بن حبيب، كيلنر، أغر، مكارثي، برنشتاين، وري، إنما يمثّلون أصواتاً معاصرة مميزة تعمل بالمعنى العريض من ضمن ذلك التقليد. وسوف أُعْنَى في الأقسام التالية من هذا الكتاب بالقوة التي تتّسم بها بعض السجالات الأساسية التي قدّمتها **النظرية النقدية** بصرف النظر عن الفترة التي قُدِّمَت فيها.

قراءات إضافيّة:

كما أشرت آنفاً، فإنّ دراسة هابرماز "التكنولوجيا والعلم بوصفهما "إيديولوجيا"" والتي يضمّها كتاب **نحو مجتمع عقلاني** (1971a) هي دراسة سهلة المأخذ إلى حدٍّ بعيد. وهي تقدّم لأول مرة تمييز هابرماز بين العمل والتفاعل، ذلك التمييز الذي يعاود الظهور بأشكال مختلفة في أعماله اللاحقة، ويمثل أساساً لقطيعته مع ماركوزه، وأدورنو، وهوركهايمر. فمن هذا التمييز تبرز نظرية هابرماز في الفعل التواصلي. ويعمد براند (1990) إلى استكشاف هذه النظرية التواصلية بقدر كبير من الجلاء والوضوح. أمّا المقدّمة التي وضعها ريتشارد برنشتاين (1985) لكتاب **هابرماز والحداثة** فتقدّم خلاصة جيدة وواضحة لمسار هابرماز حتى تاريخه. وتعليق توماس مكارثي (1979) على أعمال هابرماز الباكرة هو تعليق ممتاز سواء من حيث

التفاصيل التي يقدمها أم من حيث طريقته في كشف عمق تفكيره وغناه. وهو يستكشف أعمال هابرماز حتى أواخر السبعينيات من القرن العشرين. أمَّا ستيفن وايت (1988) وديفيد راسموسن (1990) ووليم آوثوايت (1994) فيُعْنَون عناية جادة ومجتهدة بأعمال هابرماز اللاحقة. ويمكن للقارئ أن يجد عرضاً ممتازاً لآراء هابرماز في المجال العام في مقدمة كتاب كالهون (1992).

القسم الثاني:
أفكارٌ أساسية:
الجيل الأول

5
العقلنة بوصفها تشيّؤاً

> ما من مخلوق تحت الشمس أشدّ تعاسة من ذلك الفيتشّي الذي يتشّوق إلى حذاء امرأة ويرضى به بديلاً عن المرأة كلّها.
>
> كارل كراوس (١٩٨٦:٩٧)

أودّ الآن أن أستكشف بمزيد من التفصيل ما أعتبره الأهمية المتواصلة التي يتسّم بها مفهومان من المفاهيم التي استخدمها الجيل الأول من **النظرية النقدية**: التشيّؤ والفيتشية السلعية. وسوف أشير مباشرةً إلى الطريقة التي استخدم بها كلٌ من أدورنو وماركوزه هذين المفهومين، إلا أنني سألجأ أيضاً إلى بعض الأمثلة المعاصرة بغية إيضاح طريقتهم.

مفهومان أساسيان: التشيّؤ والفيتشية السلعية:

إنَّ هابرماز هو من سَكَّ عبارة "العقلنة بوصفها تشيّؤاً" في محاولة لالتقاط الروح التي تسري في الأعمال المتنوعة التي قدّمها الجيل الأول من **النظرية النقدية**. وهي عبارة في مكانها، إذْ تعبّر عن ذلك الالتباس الذي أحسّ به منظّرو الجيل الأول حيال سيرورة تركت أثرها على كلِّ جانب من جوانب الحياة الحديثة. فقد رأوا أنَّ العقل قد كفّ عن فتح عالم الإمكانية ليكتفي بدلاً من ذلك بالتركيز على ثبات الوضع القائم المحتوم. وتشير فكرة "التشيّؤ" إلى العملية الذهنية التي تجعل أمراً ما ثابتاً، أشبه بالشيء، مع أنّه في الواقع ثمرة نوع محدد من العلاقة الاجتماعية.

حين بدأتُ دراسة علم الاجتماع في أوائل السبعينيات، كان نفوذ "نظرية المنظومات" التي قدّمها تالكوت بارسونز في حالٍ من الأفول، لكنّ بارسونز كان "يُعْدَم ذلك الإعدام الطقسي"، بالمعنى الأكاديمي، في كلّ عام، أو في كلّ خريف في واقع الأمر (انظر مقالة مارتينز في كتاب ريكس 1971). فقد اتُّهِم بأنّه يشيّئ النظام الاجتماعي، ويتعامل مع بنيته ووظيفته على أنّهما شيئان ثابتان لا يقبلان التغيّر، في حين أنّ للواقع ديناميته التي تنمّ على التغيّر والتبدّل وعلى كونه نتاجاً للفعل الإنساني. كانت المؤدَّيات المحافظة الملتبسة التي تنطوي عليها أفكار بارسونز واضحة لنا نحن الطلاب. فهو يشيّئ الوضع القائم، ويجعل من المستحيل على المرء أن يتخيّل الأشياء على غير ما هي عليه. ومع أنني صرتُ أرى الآن أنّ عمل بارسونز لا ينبغي أن يُنْبَذ بمثل هذه العجلة، نظراً لوجود قوى منظوماتية فاعلة وضرورية في كلّ مجتمع، إلا أنّ عادات التفكير "الوضعيّة" التي جعلت هذه القوى تبدو أشبه بالأشياء وثابتة لا تتغيّر ولا تتبدّل، إنّما هي عادات خادعة ومضللة.

لقد عنى التشيّؤ، عند **المنظّرين النقديين** "إسباغ الشيئيّة"، غير أنّه كان يشتمل على معانٍ ضمنية أخرى مستمدّة من أعمال جورج لوكاش، الذي مزج أفكاراً مستمدّة من كلٍّ من ماركس وفيبر. ويمكن أن نجد السياق الأساسي لفكرة التشيّؤ في تناول ماركس الفيتشية السلعية في المجلد الأول من **رأس المال** (1961). فماركس يميّز بين البضائع أو السلع التي تُنْتَج لـ "قيمتها الاستعمالية" والبضائع أو السلع التي تُنْتَج لـ "قيمتها التبادلية". وتشير "القيمة الاستعمالية" إلى الطريقة التي نختبر بها على نحوٍ مباشر قيمة سلعة معينة بوصفها شيئاً مفيداً أو نافعاً لنا. وما حدث في ظلّ الرأسمالية هو أن "القيمة الاستعمالية" كانت قد تقوضت إلى حدٍّ بعيد جرّاء إنتاج السلع لـ "قيمتها التبادلية". ويبدو في الظاهر وعلى السطح أنّ "القيمة التبادلية" لسلعة ما هي سعرها في السوق، لكنّ هذا السعر تحدده طبيعة العلاقات الاقتصادية الرأسمالية، وبصورة أدقّ ما يفسّره ماركس عن طريق نظريته في "القيمة العمل". فالواقعة الأهمّ التي تختفي خلف أثمان السلع المتبادلة هي علاقات الاستغلال الاقتصادي: العلاقات الطبقية. فالسلع تبدو كأنّ لها سعراً متأصّلاً فيها بصورة طبيعية، مع أنّه في حقيقة الأمر نتاج سيرورات اقتصادية أوسع. وهذه السيرورات الأوسع هي ما يَخْفَى أحسن الخفاء، فيبدو سعر السلعة أمراً طبيعياً إلى أبعد حدّ حتى إننا نقوّم السلعة بسعرها. ويشير ماركس إلى أنّ السلع، على الرغم من كونها نتاجاً إنسانياً، إنما "تنتحل الشكل الوهمي لعلاقةٍ بين الأشياء".

وما يعنيه بذلك هو أنَّ نوعية السلعة تبدو لنا على أنّها شيء جوهري فيها، أشبه بخاصية موضوعية من خواصها لا نتاجاً للنشاط البشري. وهو يشبّه هذا الإضفاء للطابع الفيتشّي على السلع بالإيمان الديني.

> **ولذلك، فإنّنا إذا ما أردنا أن نقيم نوعاً من القياس أو التشبيه، كان علينا أن نلجأ إلى تلك المناطق الملفَّعة بالضباب من العالم الديني. ففي هذا العالم تبدو منتجات الدماغ البشري على أنّها كائنات مستقلة نُفخَتْ فيها الحياة، وتدخل في علاقاتٍ سواء بعضها مع بعضها الآخر أم مع البشر.**
>
> (ماركس 1961: 72).

لقد رُوِيَ لي المثال التالي على سبيل التندّر، لكنني أحسبه صحيحاً. والأهّم من ذلك أنّه على الرغم من كونه يدور حول الحاجة الحديثة إلى التسويق الملائم، إنّما يعبّر عمّا عناه ماركس حين أشار إلى الخصائص "الصوفية" التي يكتسبها شيء "تافه" على نحوٍ واضح وجليّ مثل السلعة. فقد قرر أحد مصنّعي الخمور البريطانيين إنتاج مشروب حلو المذاق وقليل الكحول، وجاءه النصح بأنَّ هنالك إمكانيتين أمام مثل هذا النتاج؛ فإمّا أن يُباع بزجاجات كبيرة، وبسعر رخيص، أو أن يُباع بزجاجات صغيرة، وبسعر مرتفع. وحسب المُصَنِّع أنَّ الخيار الثاني يمكن أن يكون الأفضل لأنَّ المستهلكين ينزعون إلى إضفاء قيمة أرفع على النتاج الأصغر والأغلى. ورأى هذا المُصَنِّع أنّه حين يكون المشروب صغيراً وغالياً، فسوف يعتقد المستهلكون بصورة طبيعية أنّ محتوى الزجاجة ممتاز ورائع، شأنه شأن العطور الثمينة، كلما غلى قليلها كانت أفخر! فهذا المثال يلتقط مفهوم كل من الفيتشية السلعية والتشيّؤ. فهو ينطوي على المبالغة في قيمة شيء هو من اختراع قوى السوق ويعتمد على عادة في التفكير تعمل على تشيئ موضوع معين بوصفه "ذا قيمة" بصرف النظر عن مذاقه.

ونحن نميل إلى الظنّ بأنّ الفيتشية هي شيء بدائي، فإذا ما وجدناها في العالم الحديث نزعنا إلى رؤيتها على أنّها ضَرْب من الهزل جنسي الطابع، كما في المقبوس الذي أوردته في بداية هذا الفصل لكارل كراوس. ففي المجتمعات البدائية، كان البشر يعتقدون في بعض الأحيان أنَّ روحاً تقطن شجرةً وراحوا يعبدون الروح-الشجرة بوصفها مصدراً للمعنى. أمّا في المجتمعات الحديثة، فعادةً ما ترتبط الفيتشية بانزياح الرغبة الجنسية، حيث يغدو موضوع

الرغبة قطعةً من الثياب، على سبيل المثال، بدلاً من الجسد الذي يرتدي تلك القطعة. غير أنَّ المبدأ الفيتشي ذاته هو الذي يعمل عمله في كلّ من الحالات البدائية والحديثة، حيث تُعْزَى خصائص "سحرية"، غير واقعية ومبالغ فيها إلى موضوعات لا تستحقّها. ومع أننا نميل لأن ننأى بأنفسنا عن مثل هذه الغباوة، معتقدين أننا لسنا بدائيين ولا منحرفين، إلا أنّ واحدة من الأفكار الأساسية لدى الجيل الأول من النظرية النقدية هي تلك التي تمثّلت بالاعتقاد أنَّ الفيتشية السلعية والتشيّؤ يقعان كلاهما في القلب من المجتمع الاستهلاكي الحديث.

وعلى الرغم من تجاذب **المنظّرين النقديين** تجاه لوكاش، إلا أنهم قد اتكأوا بقوة على أفكاره عن التشيّؤ والفيتشية السلعية. ففي مقالته " التشيّؤ ووعي البروليتاريا" (1971 [1922])، يعمِّم لوكاش تناول ماركس للفيتشية السلعية أبعد من كونها سمة للاقتصاد الرأسمالي إلى كونها سمة للمجتمع الرأسمالي ككلّ، ويضيف إلى الخليط في هذا السياق عنصراً آخر يستمّده من ماكس فيبر: "العقلنة". وهذا المزيج المُسْكِر الثقيل من ماركس وفيبر هو ما تمكّنت **النظرية النقدية** من استخدامه بفاعلية شديدة في تشخيص حال العصر.

وعند لوكاش، أنَّ العنصر الأساسي في تناول فيبر للعقلنة هو فكرة "الحساب". فالنظرة الذهنية الحسابية التي يحتاجها الرأسمالي كيما يتوقع مسار العملية الإنتاجية ويسيطر عليه، تلك النظرة التي كشف فيبر أصولها الدينية على الملأ في كتابه **الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية**، غدت النظرة التي تحتاجها مجالات المجتمع كلّها. والعناصر الحسابية في تناول فيبر للبيروقراطية هي عناصر مشهورة وتمثّل بالنسبة للوكاش صورة مصغّرة أو تلخيصاً لشرط أوسع:

> **تنطوي البيروقراطية على نوع من تكييف حياة المرء الخاصة، وأسلوب عمله ومن ثم وعيه بحسب الأسس الاجتماعية-الاقتصادية العامة للاقتصاد الرأسمالي، على نحو يشبه ذلك التكييف الذي رصدناه في حالة العامل الذي يعمل في مجالات محدَّدة. فإضفاء الطابع المعياري الرسمي على العدالة، والدولة، والخدمة الاجتماعية إلخ، إنّما يدلّ بصورة موضوعية وفعلية على اختزال مشابه لكلّ الوظائف الاجتماعية إلى عناصرها... وهذا ما يؤدي إلى تقسيم للعمل لا إنساني ومعياري شبيه بذلك الذي وجدناه في الصناعة على المستوى التكنولوجي والميكانيكي.**

وبإدخال لوكاش فكرة الحساب فضلاً عن فكرة الفيتشية إلى مفهومه عن التشيّؤ، فإنّه يوفّر لـ **المنظّرين النقديين** جسراً يفضي بهم إلى كلٍّ من مفهوم العقل الأداتي (الحساب) ونقد المجتمع الاستهلاكي (التشيّؤ). ومن المهم أيضاً أن نلاحظ أنَّ لوكاش، بإدخاله فيبر في الصورة، كان يلقي الضوء على البعد الذاتي في سيرورات اقتصر ماركس على وصفها من حيث الحركة الموضوعية التي تميّز الأسواق الرأسمالية. فلوكاش لا ينِي يتكلم على كلّ من أبعاد المجتمع الموضوعية والذاتية، وهذا البعد الزائد، غير الماركسي[1]، هو ما قدّم لـ **المنظّرين النقديين** وقود عملهم اللاحق. هكذا لم يعد التشيّؤ مقتصراً على كونه سيرورة من "إسباغ الشيئية"، ومن الحساب الضروري للسيطرة على تلك "الأشياء"، فهو أيضاً سيرورة تبلغ قلب الوعي ذاته، حتى إننا نتعلم في النهاية أن نشيِّئ أنفسنا. وما وجد أدورنو والآخرون أنّه مُوقِعٌ لأشدّ الكآبة في النفس هو تلك الطريقة التي يُعاد فيها بناء الوعي عبر التشيّؤ. وهذا ما يشكّل أيضاً جوهر دفاعهم المتشائم عن استقلال الذات.

لقد تشكّك لوكاش في مراحل لاحقة بمفهوم "التشيّؤ" (و"الاغتراب") معتبراً إيّاه مفرطاً في كليّته، وسلبيته، وهيغليته (1971 : XXIV وما يليها). ورأى أنّه مادام التشيّؤ مشتملاً على إضفاء الطابع الموضوعي على الأشياء، فإنَّ على المرء ألا يمضي في تشكّكه به إلى النهاية. فقدرة البشر على إضفاء الطابع الموضوعي على الأشياء والتلاعب بها ليست مقتصرة على الرأسمالية، بل هي جزء من قدرة كونية شاملة تمكننا من حيازة بعض السيطرة على حيواتنا. ومن المؤكّد أنّ هذه القدرة لن تختفي في الشيوعية. غير أنّ علينا ألا نغفل، على الرغم من ذلك، استخدام الجيل الأول لمفهوم التشيّؤ على نحو وفّر لهم أداة ماضية إلى أبعد الحدود في تفحّص تقلبات الحياة في مجتمع استهلاكي حديث. وهذا الاستخدام هو، من نواحٍ عديدة، مثال على قدرة عمل اثنين من الآباء المؤسّسين لعلم الاجتماع، ماركس وفيبر، علَى كشف أشياء صحيحة في العالم الحديث. فإذا ما كان العالم قد تغيّر بالفعل ذلك التغيّر الدراماتيكي منذ أن كتبا ما كتباه، إلا أنَّ التقاطهما لبعض أساسياته قد بُعِثَ إلى الحياة من جديد حين أفرط أدورنو في دفعه إلى نهاياته. فما يقوى كلٌّ من ماركس وفيبر على تبيانه هو ذلك القدر الكبير

(1) لن أحاول الخوض في القضية المعقّدة المتعلّقة بما إذا كان ماركس قد أدخل الذات في أعماله اللاحقة أم راح يتخلى شيئاً فشيئاً عن مثل هذه الأفكار الرومانسية، الإنسانوية. ففي الفصل الأول من رأس المال يتوقف نقاش ماركس بقوة عند الخصائص الموضوعية التي تَسِمُ العلاقات الاقتصادية الرأسمالية إلا أننا نجد أيضاً ما لهذه العلاقات من آثار سلبية مفترضة على الذات الإنسانية.

من التغير الذي طرأ على العالم، في الوقت الذي بقي على حاله على الرغم من ذلك التغيّر (هاو 1998).

أدورنو وتسليع الثقافة:

لقد عمل أدورنو، ربما أكثر من ماركوزه وهوركهايمر، على توسيع أفكار ماركس، فجعل الشكل السلعي يفيض خلسةً على ركام نقطة انطلاقه في الاقتصاد، ويغدو سمةً مميزة للثقافة أيضاً. ومع أنَّ **المنظّرين النقديين** يُتَّهَمون في بعض الأحيان بأنّهم، في تناولهم للثقافة الجماهيرية، قد أجروا قطيعة ساذجة مع ماضيهم الماركسي بإفراطهم الزائد في تقدير أهمية عناصر البنية الفوقية، كالإيديولوجيا، وتجاهلهم العوامل الاقتصادية، إلا أنّ مسار أفكارهم، كما سأبيِّن، هو على العكس من ذلك تماماً، إذ يسير نحو الفكرة التي مفادها أن للعوامل الاقتصادية تأثيرها المفرط والخبيث في المجال الثقافي.

ويمكن للمرء أن يتساءل، على الرغم من ذلك، ما الذي يجعل السلعة الثقافية الحديثة مختلفة عن البضائع الثقافية في المجتمعات السابقة، غير الرأسمالية؟ لا شكّ أنَّ الفنانين والمؤلِّفين الموسيقيين في العصر الإقطاعي كانوا يُكَلَّفون من قبل رعاتهم الأثرياء بإنتاج سلع موسيقية وبصرية، وأنّ هذه السلع لم تكن نتاجاً للتعامل التجاري، "الطبقي" بأقلٍ من حالها اليوم. غير أنّ أدورنو يرى أنَّ ما يميز الوضع الراهن هو الطريقة التي "تنقل بها صناعة الثقافة دافع الربح، عارياً، إلى الأشكال الثقافية". فالربح لم يعد عنصراً غير مباشر في إبداع العمل الثقافي؛ لقد غدا كلّ شيء. وهو يعبّر عن نفسه من خلال "الأولوية الواضحة غير المموّهة التي تحوزها الفعالية المحسوبة بدقّة وعلى نحو مفصّل" (أدورنو 1991: 86).

ثمّة من يرى أنَّ ما من تمييز تمكن إقامته بين الفنّ الإباحي الحديث وتلك الصور الإيروسية التي نجدها في المجتمعات ما قبل الحديثة، وأنَّ مواقفنا الفكتورية وحسب هي التي تدفعنا لأن نرى الأسوأ في الفنّ الإباحي الحديث. غير أنَّ ما يراه أدورنو، بعيداً عن الاعتبارات الأخلاقية، هو أنّ ما يميز صور الصناعة الإباحية الحديثة هي الطريقة التي بُنِيَت فيها هذه الصور برمَّتها على أنّها سلع. فهي كسلع مصممة لكي تقدّم الجنس بطرائق حية ومرتبطة بالأعضاء التناسلية إلى أبعد الحدود، وعلى نحو يقصي التصورات الحسية الأوسع. وباختصار، فإنَّ منتجات

صناعة الثقافة تتدبَّر على نحو جليّ أمر نيلها حظوة الجمهور واستحسانه. فمنتجات صناعة الثقافة النمطية، كما يقول أدورنو، " **لم تَعُد سلعاً أيضاً، بل سلع تماماً**" (1991: 86).

ولقد تبنّى أدورنو وهوركهايمر مصطلح "صناعة الثقافة" كيما يشيران إلى أنّهما يتكلّمان على شيء مختلف عن الثقافة الشعبية أو حتى عن الثقافة الجماهيرية، بقدر ما توحي هذه الأخيرة بأنَّ محتوياتها إنّما تنبع بصورة عفوية من الشعب. وكانت أول إشارة منهما إلى هذا المصطلح في المقالة المعنونة "صناعة الثقافة : التنوير بوصفه خداعاً جماهيرياً" (1972 [1947]: 121–122). ويمكن للمرء هنا أن يلتقط مباشرة أنَّ الكلام يجري على تحوّل ثقافي، تحوّل يقتضي تردّد أصداء تلك الممارسات التي تحكم العمل في مجتمع الإنتاج الكبير وتكررّها في مجتمع الثقافة.

> **لقد ميّزت الخطوة من الهاتف إلى المذياع ذلك التمييز الواضح بين الأدوار (أدوار الوعي الفردي). فالأول أتاح للمشترك أن يلعب دور الذات، وكان ليبرالياً. أمّا الثاني فهو ديمقراطي: يحوّل كلّ المعنيين إلى مستمعين ويخضعهم ذلك الإخضاع السلطوي لبرامج إذاعية واحدة.**
>
> (أدورنو وهوركهايمر 1972: 121-122)

وكما ينتقد أدورنو بقسوة تلك العلاقة بين "المذياع" و"الديمقراطية"، فإنّه يرى في إطلاق صفة "الشعبي" على شيء ما، لمجرد أنّه يبيع الكثير، ضَرْباً من السخف. وغالباً ما يُعْتَبَر أدورنو معادياً للثقافة الشعبية بوجه عام، سواء كانت مذياعاً، أم سينما، أم موسيقا، أم تنجيماً، أم أعمدة صحفية. غير أنَّ ما يمقته أدورنو هو زيف وخطل استعمال كلمة "الشعبي" في وصف هذه الأشياء. فلكي تكون الثقافة شعبية حقّاً، ينبغي أن تنبع من حيوات أولئك الذين ينتجونها، لا أن يركّبها ويوزّعها ضَرْبٌ من الصناعة.

وصناعة الثقافة تفرض محتوياتها على البشر. أمّا الثقافة الشعبية، بمعنى عريض، فتعبّر عن تجربة شعبها الحيّة المعيشة، عن حبّه، وكراهيته، وحزنه، وتمرده، ومقاومته، ولكن ما إن تتوسط صناعة الثقافة ذلك كلّه حتى يغدو شيئاً آخر مختلفاً: سلعة. ولقد لاحظ ماركوزه (1970: 115) بصدد الموسيقا السوداء أنّ "الصياح والصراخ، والقفز واللعب"، الذي كان يعبِّر مرّة عن الحياة، راح يُسْتَهْلَك اليوم على أنّه أداء انفعالي. فهو أداء يجري في فضاء محصور

كقاعة الاستماع ويكون مبنياً بقصد الاستهلاك. ولا حاجة لأن نبذل قَدْراً كبيراً من الجهد في التفكير كي ندرك أنّ اختراع أجهزة التسجيل السمعية-البصرية المعقّدة قد وفّر لاستهلاك مثل هذه الضروب من الأداء إمكانية أكبر بكثير. فالبوب فيديو، بوصفه السلعة الرئيسة لدى الـ MTV، يعمل اليوم كنوع من الإعلان البصري بالنسبة للموسيقا التي يصاحبها، فيقدّمان معاً مزيجاً قصير الأمد لكنّه حادّ وقويّ.من الجنس والانفعال المشيّئين، وبذلك يضمن اهتمام المستهلكين من خلال طغيانه على ذلك الاهتمام. وفي حين كان ماركوزه قد استخدم كلمة "الأداء" في الإشارة إلى منتجات صناعة الثقافة، نجد أنّ أدورنو وهوركهايمر قد أشارا إلى الشيء ذاته بأنه "سيطرة الأثر" (125:1972). والأمر الحاسم، بالنسبة لهم جميعاً هو أنّ صناعة الثقافة، بوصفها توسّعاً للرأسمالية في مرحلة معينة من مراحل تطورها، كانت قد تكيّفت في المقام الأول بحيث تلائم إنتاج السلع. ولكي تحقق السلع الثقافية النجاح، وتغدو نوعاً من "الخَبْطَة"، فإنَّ عليها أن تكون كيانات للفرجة مشهدية ومتفرّدة مما يمكن من إعادة إنتاجها بكميات كبيرة تلبّي الطلب.

وما يمكّن هذا الضرب من السيرورات من الحدوث ويعمل كقالب تُصاغ عليه المواد التي يتمّ إنتاجها هو التقنيات الصناعية في الإنتاج الآلي. وكان أدورنو (87:1991) قد حذّر من أخذ فكرة "صناعة الثقافة" بمعناها الحرفي الزائد. ففي التزامهم بشركة لا طابع شخصياً لها بغية حفظ بقائهم اقتصادياً، لابّد للبشر بالضرورة من أن يتعّهدوا بالرعاية قَدْراً كبيراً من المطاوعة والإذعان. غير أنَّهم نتيجة لهذا "الالتزام" سوف يسعون وراء الإشباع عن طريق استهلاك السلع. فهذا الأخير يعوِّضهم عمَّا يطلب منهم من الغيريَّة ونكران الذات ورتابة العمل في شركة ضخمة. وهو يوفِّر لهم إحساساً بالإثارة، ويصرف انتباههم عن الحياة الروتينية، بل إنَّ الحصول على السلع يمكن أن يوفِّر للفرد إحساساً بأنَّ له غاية خصوصية أو مقصداً خصوصياً. وحقيقة الأمر، أنّ واحدة من السمات الأساسية التي تميّز سلع صناعة الثقافة هي وهم الفردانية الذي تخلقه، ذلك الوهم الذي يعمل كمقابل طبيعي لغياب الفردانية الفعلي في المجتمع الواسع.

وكما هو حال أدورنو في تحليلاته عموماً، فإنّه لا يقارب صناعة الثقافة بالطريقة المنهجية التقليدية المألوفة. فهو، بشكل خاص، يقاوم ذلك الدافع الذي يدفع باتجاه ما هو "عامّ" أو"منهجيّ ونظاميّ" في العمل الفكري، انطلاقاً من أنَّ مثل هذه الصروح الضخمة إنّما

تعكس القوى الإدارية المعمَّمة والقامعة التي تفعل فعلها في المجتمع. ولذلك فقد رمت نظرية أدورنو النقدية إلى تحدّي الوضع القائم، ليس على مستوى المضمون فحسب، بل على مستوى الشكل أيضاً. بيد أننا لا ينبغي أن نسيء فهم دوره كما لو كان ذلك الشخص المزعج الذي يوقظ الناس على شيء عابر سريع الزوال، فثمّة ذكاء رهيب يفعل فعله في مقالاته عن صناعة الثقافة (أدورنو 1991). وهذه المقالات قصيرة، ومُحْكَمَة، ومُكثَّفة، تتألّق بتبصّرات مثيرة، وهي متطلّبة على طريقتها وعنيدة لا تقبل التسوية شأنها شأن أعمال ماركس وفرويد الضخمة.

المعيارية والفَرْدَنة:

تبرز في كتاب أدورنو سمتان أساسيتان مترابطتان من سمات منتجات صناعة الثقافة، هما "المعيارية" و"الفَرْدَنَة"، اللتان يُلْحقُ بهما سمتين أخريين هما "التخطيط" و"الصور النمطية". وتبدو "المعيارية" و"الفَرْدَنة" للوهلة الأولى كما لو أنهما سمتان متناقضتان حيث يعني إضفاء الطابع المعياري جَعْلُ الأشياء متماثلة، في حين يعني إضفاء الطابع الفردي جَعْلَها مختلفة. لكن أدورنو يرى أنَّ هاتين السيرورتين هما وجهان لعملة واحدة وتعكسان كلتاهما تلك الحاجة الواسعة لدى النظام الرأسمالي لأن يضع حدّاً لـ "الفرد" ويوقف التاريخ.

تشير "المعيارية" إلى نزوع السلع الثقافية إلى التشابه واحدتها مع الأخرى. وهي تبرز جزئياً من استخدام عمليات الإنتاج الضخم القائم على نظام التجميع، ذلك النظام الذي يجمع الآلات والعمال بحيث ينجز كلّ عامل عملية خاصة على سلعة ناقصة، والذي يدفع المنتجات بصورة طبيعية باتجاه التشابه والتماثل. بيد أنّه لا بدَّ من وجود عامل آخر مهم يفعل فعله هنا، ففي حين يشكّل إنتاج السيارات أو الغسّالات تبعاً لمعيار واحد معين جزءاً ضرورياً من الإنتاج الضخم لهذين النوعين من السلع، فإنّ الأمر يختلف بالنسبة للسينما أو الموسيقا. وكما يقول كوك (1996: 40)، فإنَّ إنتاج فيلم أصيل أو أغنية شعبية أصيلة لا يكلّف أكثر من إنتاج فيلم مكرَّر أو أغنية شعبية مكرَّرة. والحال، أنَّ "المعيارية"، عند أدورنو، غالباً ما اتسَّمت بخاصية استعارية، بمعنى البحث عن طرائق فاعلة في تطويق الجمهور، وفي "محاكاة" ما سبق له أن استعبدهم، وليس مجرد تكرار الشيء أو مضاعفته. وفكرة "المحاكاة" أقرب إلى ما يعنيه أدورنو بـ "المعيارية" قياساً بمعنى التماثل الحرفي (أدورنو 1941: 21-24). فالأمر

هو أمر اتبّاع صيغة أو وصفة ثقافية أكثر منه أمر مضاعفةٍ حرفية لمُنْتَج معيّن، على الرغم من رؤية أدورنو أنَّ بين الاتّباع والمضاعفة تلك الصلة القرابية الوثيقة.

إننا نعلم ما سوف يحصل في فيلم سينمائي ما إن تمضي الدقائق الخمس الأولى على مشاهدتنا إياه، كما أننا نستطيع أن نتنبأ بقدر كبير من مضمونه لمجرد أن نعلم من الذي يلعب دور البطولة فيه. فإذا ما كان كلينت إيستوود هو هذا البطل، فسوف يكون فيلماً عن "شخص صارم خشن"؛ وإذا ما كانت البطلة كيم باسنجر أو كان البطل براد بِتْ فسوف يكون فيلماً "سيكسياً"؛ أمّا إذا كان البطل هيو غرانت فسوف يكون فيلماً يقوم على كوميديا الأخطاء. وعلم التنبؤ هنا ليس ذلك العلم الدقيق، لكن نوعية الشخصية أو النجم التي يجلبها ممثل معين إلى فيلم من الأفلام إنما تُنْقَل ويُنْتَفَع بها أو تُحاكَى في الأفلام الأخرى. فالهدف هو التركيز على قوة الفيلم وقدرته، عن طريق النجم، على الاستحواذ على جمهوره طول الوقت، أي العناية بالأثر والمفعول لا بالمادة الإبداعية.

وبالمقابل، فإنَّ الأجزاء أو التفاصيل، في الفنّ الجاد، تقاوم الكلّ، أو تبدي توتّراً حياله "كوسيلة للاحتجاج على التنظيم في كلٍّ عضوي" وكشيء مهم بحدّ ذاته "في المرحلة الممتدة من الرومانسية إلى التعبيرية". ويرى أدورنو أن هذا التمرد على الكلّ قد عبّر عن نفسه بطرائق شتّى؛ "ففي الموسيقا ألغى الأثر الهارموني المنفرد إدراك الشيء ككلّ؛ وفي الرسم كان الإلحاح على اللون المفرد على حساب التركيب والبنية التصويرية؛ وفي الرواية غدا علم النفس أكثر أهمية من البنية" (أدورنو وهوركهايمر 1972: 125-126). بيد أنَّ صناعة الثقافة تضع حداً لهذا التحدي، فاستخدامها لـ "الآثار" أو "المفاعيل" يحطّم مثل هذه الضروب من العصيان والتمرد. ذلك أنَّ الأجزاء تُجْبَر على الدخول في حالة من الانسجام الزائف تماماً مع الكلّ. وهي لا تتحدى هذا الكلّ أو تقوّض ما نتوقعه من وجود الكلّية؛ إنّها في خدمة الكلّ، وتغدو "آثاراً خاصة" مُصَمَّمَةً لتعزيز هذا الكلّ. وعلى سبيل المثال، فإنّ "المطاردات"، و"المشاهد الجنسية"، و"القتال بالقبضات"، و"إطلاق النار"، و"التفجيرات"، قد غدت جميعاً ضروباً من الكليشيهات الثابتة في السينما التجارة الحديثة ولا تعمل إلّا على إثارة تلك الاستجابات وردود الفعل المألوفة. ويمكن للكلّ أن يكون فيلم ويسترن أو عصابات، أو كوميديا للصغار أو المراهقين، أو مسرحية تاريخية أو مسلسل خيال علمي، غير أنّ هذه الأشياء جميعاً سوف **تلصق** بها سلسلة من الشخصيات والأحداث المكرورة

المبتذلة، التي تعمل جميعاً، كأنّما بصورة سحرية، على تحقيق الكلّ وتجسيده. بل إنّ أدورنو (أدورنو وهوركهايمر 1972: 126) يعلن أنَّ الكلّ لا علاقة له بالتفاصيل، وهو يعني بذلك أنَّ ما من صلة داخلية بينهما، ذلك أنَّ التفاصيل مُصَمَّمَة لكي تناسب الكلّ، بدلاً من أن تُظْهِر كيف تتشكّل الأشياء بطريقة تناقضية وديالكتيكية. كما يلاحظ أدورنو دلالة سياسية موحشة وكئيبة في تلك العلاقة أحادية البعد بين الجزء والكلّ:

> **إنَّ انسجامهما المُعَدّ مسبقاً هو هُزء مما كان ينبغي المجاهدة من أجله في أعمال الفنّ البرجوازية العظيمة. وصمت القبور الذي تفرضه الديكتاتورية في ألمانيا لا ينبي يخيّم فوق الأفلام المرحة التي تعود إلى الحقبة الديمقراطية**
>
> (أدورنو وهوركهايمر 1972: 126)

والحال، أنّ إضفاء الطابع الفيتشي على السلع يتوقف على "المعيارية" ويعتمد عليها، لكنّه يشتمل أيضاً على مكوّن أو عنصر ذاتي، هو "النكوص". ولهذا المفهوم الأخير أصوله الفرويدية، إلّا أنَّ أدورنو يرغب في أن يُنْظَر إلى استخدامه له في ضوء سوسيولوجي أو اجتماعي وليس في ضوء سيكولوجي أو نفسي. فهو لا يقصد بهذا المصطلح أنّ عادات البشر في الإصغاء والمشاهدة قد نكصت بالمعنى الحرفي من مرحلة راشدة إلى مرحلة طفلية؛ فحقيقة الأمر أنّ القدرة على تقويم الفنّ الجاد وتقديره حقَّ قدره كانت محدودة على الدوام، إلا أننا الآن أمام بتر للإمكانات وضروب المقدرة. وهو يرغب أساساً في أن يلفت الانتباه إلى الطريقة التي بنت فيها الفيتشية السلعية عادات المشاهدة والإصغاء لدى المستهلكين المحدثين. فهو يعتقد أنّ هنالك نوعاً معيناً من الطفولية في الطريقة التي نتعامل بها، ونتسلى، بالعناصر المُشَيَّئَة في منتجات صناعة الثقافة. فالمشاهد أو اللقطات المتعاقبة المتناغمة الآسرة والوسائل السمعية البارعة المستخدمة في موسيقا البوب، أو الخدع السينمائية البصرية الضخمة الباهرة، تحبس أنفاس الجمهور من شدّة الإعجاب بالنجم. ومثل هذه المبالغة الطفولية، التي كانت في السابق ملائمة للأطفال، إنما تُقَدَّم اليوم على أنها قوت أساسي ومعياري للبالغين.

وكان أدورنو، في مقالته "نقد اجتماعي للموسيقا الإذاعية" (1945)، قد تفحَّص عادات الجمهور في الإصغاء إلى الموسيقا الكلاسيكية في الإذاعة التجارية. ولاحظ أنَّ نكوص عادات الإصغاء يترافق مع الموسيقا الخفيفة التي تُطبِّق مبادئها على الموسيقا الجادة

بكل سهولة ويسر ما إن تُمَرَّر على مشواة صناعة الثقافة. فنظراً لحجم الموسيقا المُسَجَّلة الذي غدا متاحاً، صارت عادات الجمهور في الإصغاء شبيهة "بتلك العادات الخاصة بالأفلام أو الفرجة الرياضية والتي تعزّز حضور نمط من الشخصية المتردّية بل الطفلية في بعض الأحيان" (ص 213). وهو يوضح هذا النكوص من خلال مثال بتهوفن، الذي تتّسم سيمفونياته بأنها أشكال متكاملة على نحو رفيع، حيث يكون التقاط الكلّ أمراً بالغ الحيوية، ويكون التقاط الجزء، أي الميلودي، أمراً غير ذي بالٍ نسبياً.

> **إن الإصغاء الناكص إلى سمفونية هو إصغاء يركّز على تلك الميلوديات، بدلاً من أن يلتقط ذلك الكلّ، كما لو أنّ السمفونية قد بُنِيَت على النحو الذي تُبْنَى عليه البالاد. فثمّة ميل إلى الإصغاء لخامسة بيتهوفن كما لو أنّها مجموعة من المقبوسات من خامسة بتهوفن.**
>
> (أدورنو 1945، 214).

فالإطار الذي يصْغَى فيه إلى الأشياء يشتمل على إصغاء "ذريّ"، "اقتباسي". وهكذا يصغي المرء إلى الأشياء معزولة عن الأشياء الأخرى، ويغدو متآلفاً مع الأشياء السطحية الزاهية في الموسيقا، حيث أن هذه هي التي تُقْتَبَس أو "تُبَثّ" بانتظام في الإذاعة. وهكذا يتعرف المستمع إلى خامسة بتهوفن بوصفها سلسلة من الحليّ الموسيقية الرخيصة التافهة المنفصلة دون شكل أو بنية. ويلاحظ أدورنو أنّ هذه اللامبالاة تجاه الإمكانية الكاملة التي تحوزها الموسيقا إنّما تنعكس وتتجلى في رسائل المستمعين إلى محطات الإذاعة. فاستجابات هذا الجمهور غدت معيارية ومكرورة، كما هو الحال في الموسيقا. وحماسة الجمهور هي حماسة الإعجاب العام. فهم يعبّرون عن شكرهم لما أتيح لهم من توسيع آفاقهم، ويشعرون بالسعادة لأنهم كفّوا عن الاستماع إلى "الجاز التافه"، لكنهم لا يذكرون أيّة موسيقا بعينها، ولا يشيرون إلى ملامح أو سمات محددة، ولا يقدّمون أيّ نقد، ومع ذلك، فإنّهم يرون، كما يلاحظ أدورنو، أنّ البرامج كانت "بعيدة عن النضج وخالية من أيّة خطة أو غاية". وما تعكسه استجابات الجمهور إنّما هو تلك الرّقى التي يطلقها المذيع، فهي غالباً ما تكرّر بصورة حرفية ما قاله هذا الأخير عن الثقافة. وبذلك، فإنّ الجمهور يستهلك المُنْتَج ويعبّر عن رضاه بتكرار الدعاية له.

وما يقوله أدورنو هنا ليس أنَّ الموسيقا الجادَّة مقصورة على القلّة **بالضرورة**، أو أن إتاحتها الجماهيرية لا بدّ أن تنطوي على تسويد صفحتها، فهو يدرك تمام الإدراك أنَّ الفنَّ

الجاد، أو المستقل يحمل دمغة المجتمعات المنقسمة طبقياً التي أنتجته. غير أنَّ بين قطبي الجدّية والمساواة ثمة وسط مكسور[1]، لا يمكن التغلّب عليه من ضمن الكلّية القائمة ولا من خلال ضروب التملق والإطراء التي تُطْلَق مداهنةً لصناعة الثقافة. ففي "نظرية الثقافة الزائفة"(1993: 29—30) ، يقدّم أدورنو مثالاً آخر على استحالة التسوية بين طرفي المعادلة هذين. وهو يسّلم بأنّ كلّ من يشير إلى أنَّ النصوص الفلسفية المهمة تقلّ أهميتها إذا ما نُشِرَت في أغلفة ورقية، بدلاً من الأغلفة المُقَسَّاة، لا بدَّ أن يُعَدّ ديناصوراً ثقافياً رجعياً. فمن الخطأ الأكيد أن " تُخفَى هذه النصوص في طبعات قليلة وغالية" في الوقت الذي يسير فيه الاقتصاد وتكنولوجيا الطباعة بعكس هذا الاتجاه. ومن المؤكد أيضاً أن اتسّاع انتشار الأفكار هو أمر حسن بصرف النظر عن الشكل الذي تظهر فيه.

غير أنَّ أدورنو يلاحظ أيضاً أنّ ثمّة جانباً آخر للقضية فضلاً عن هذا الجانب. فالتقدم في كلّية قمعية ليس سيرورة مفردة تفضي مباشرة إلى ما هو حسن وخير، بل سيرورة ملتبسة، وديالكتيكية. والتقدم في عالم الثقافة الزائفة الحديث له جانبه الأسفل المَّموه والخفيّ. فالثقافة الاستهلاكية المتاحة بيسر وفي كتل ضخمة قد لا تكون "مرحلة الثقافة الأولى، بل عدوها القاتل" (1993: 30). والثقافة التي تُمْتَصّ كسلعة لها أثر سام على الثقافة بالمعنى الدقيق للكلمة؛ "إذ تغدو نوعاً من الخرافة، شيئاً ينبغي الإيمان به لأنه "ثقافة"، وليس شيئاً يفتح الحياة بصورة أصيلة على معنى أوسع. ويورد أدورنو مثال العامل الذي يُسْتَخْدَم لأداء ضروب مختلفة من العمل والذي راح يقرأ كتاب كانط **نقد العقل المحض** لأنه يتوق إلى شيء أرفع، وانتهى إلى قراءة الأبراج، حيث يمكنه هناك وحسب أن يوفّق بين القوانين الأخلاقية والنجوم في الأعلى. وما يشير إليه أدورنو هنا ليس أنّ النتاجات الثقافية الكبرى ينبغي ألا تتوفر إلا لقلّة ممّن يمكنهم فهمها على النحو الصحيح، بل أنّ هذه النتاجات تفقد معناها وأهميتها حين تُعَامَل كسلع يسيرة الهضم. وقد سعى أدورنو في أعماله اللاحقة مزيداً من السعي لكي يبيّن أنّ قطبي "المساواة" و"الجدية"، على الرغم من تعالقهما الديالكتيكي، لا يقويان على التغلّب على الوسط المكسور ولا ينبغي أن يُوفَّق بينهما في النظرية ذلك التوفيق الديالكتيكي. فما ينبغي القيام به هو تحمّل استحالة التوفيق بينهما. وما يمثّله "الديالكتيك السلبي" هو محاولة

(1) انظر كتاب جيليان روز الوسط المكسور (1992).

أدورنو فعل ذلك. فقوة الفنّ الأصيل، المستقل إنّما تكمن في رفضه العنيد أن تمتصّه صناعة الثقافة.

وفي مقالته "في الطابع الفيتشي للموسيقا ونكوص الاستماع"، التي كتبها أدورنو قبل ذلك بقليل، في عام 1938(1991: الفصل الأول)، يطلق أدورنو بِقَدْرٍ أكبر من التفصيل، وقَدْرٍ أكبر من العنف، تلك الضروب ذاتها من السجال الذي خاضه في "نقد اجتماعي للموسيقا الإذاعية" (1945). فجماليات الدعاية والإعلان التي تغزو صناعة الثقافة تؤدي إلى نتيجة مفادها أنَّ ما تعنيه الأشياء يفقد مرساه في الواقع. فشركة البيرة الانجليزية، واتنيز، اعتادت على الدعاية لبيرتها عن طريق شعار يقول: "ما نريده هو واتنيز!". وكان هذا الشعار يُكتَب على لوحات الإعلان البيضاء الكلسية قبل أن تحلَّ محلّها جدران الآجر المدهونة بالأبيض التي شاعت في الأحياء والمناطق الفقيرة من لندن وشمال إنجلترا. وهو شعار يُقْرَأ كما الشعارات السياسية التي تفصح عن مطالب العمال، إلا أنَّه كان عملياً يحلّ محلّ مصالحهم، ويحوّل حاجاتهم إلى مطالبة باستهلاك البيرة التي أنتجها المُعْلِن. وما كان متوقَّعاً من العمال آنئذٍ هو أن يتماهوا مع هذه المنتجات التي تعمل على خداعهم وتفضي إلى هزيمتهم (1991: 42).

وبالطبع، فإنَّ عملية التماهي الفردي مع السلعة تَسِمُ صناعة الثقافة أيضاً. فكما تموّه الدعايات مقاصدها بجعلها "الملتبس مألوفاً" و"المألوف ملتبساً"، وباندساسها في عقول المستهلكين، هكذا تشقّ الأغنية الخَبْطَة طريقها زاحفةً إلى وعي المستهلكين، فالألفة الكاملة التي تميز الأغنية الخَبْطَة، أي خاصيّتها المعيارية، لا تظلّ "منسيّة ذلك النسيان المفيد" إلّا كي تعيد فجأة فرض نفسها من جديد و"تغدو مفرطة الوضوح إلى حدّ الإزعاج من خلال التذكر، كما لو أنّها في المركز الذي يُسَلَّط عليه نور ساطع" (1991: 42). وهنا تكمن أحجية السلع الثقافية التي تتميّز بكونها "معيارية" و"مُفَرْدَنَة" على حدٍّ سواء.

و"المستمع الناكص" (أو المشاهد الناكص) يختبر السلعة الثقافية في حالة من "غياب التركيز". فالمُنْتَج المعياري لا يتطلّب من المستهلك أيّ شيء سوى إرادته تمثّل ما هو مألوف. فليس مطلوباً أن يكون هنالك أيّ تركيز فعلي لامتصاص المُنْتَج، حيث يكون الجمهور قد هضم مسبقاً ما سيلي حين يسمع النغمات الافتتاحية من أغنية بوب، أو حين يعرف النجم أو نوع الفيلم السينمائي. وبذلك يكون بمقدور المرء أن يسمع أو يشاهد بطريقة ذاهلة إلى هذا الحدّ أو ذاك، بل إنّ قيامه بغير ذلك هو أمر مستحيل لأنّ ما من شيء هناك كي يتحدّاه ويدفعه

إلى التفكير. وبالطبع، فإنّ ضروب الخداع الواضحة، كالحيل السمعية والمؤثرات البصرية الخاصة وشخصية النجم في الفيلم، حاضرة ومستعدّة لكي تستحوذ على الجمهور، وتهزّه، وتثير فيه الحياة، وهذه الأشياء هي ما يمنح السلعة ملمسها "المُفَرْدَن".

وصناعة الثقافة تخلق سلعاً لها مظهر الفرادة. إنّها تبدو كأنّها تخاطبنا شخصياً على نحوٍ يجعل الاهتمام بفرديتنا الخاصة أمراً غير ضروري. يقول أدورنو:

> **الفرديــة الزائفة متوفّرة بكثرة: من ارتجال الجــاز المعياري إلى النجمة السينمائية الاستثنائيــة التــي تدلّي خصــلات شعرها فــوق عينيهــا إفصاحاً عــن أصالتها. فمــا هو أصيل لا يتعــدّى قدرة ما هو عام علــى أن يطبع التفصيــل العابر بتلك القــوة التي تجعله يُقْبَل بوصفه كذلك. فالتحفّــظ الجريء أو المظهر الأنيق الذي يبديــه الفــرد في الاستعراض هــو إنتاج جماهيري ضخــم شأنه شــأن الأقفال مــن ماركــة Yale، التي يمكــن قياس اختلافهــا الوحيد بأجــزاء المليمترات.**
>
> (1972: 154)

والأمر هنا لا يقتصر على تبيان السطحية التي تَسِمُ صناعة الثقافة، بل يتعدّاه أيضاً إلى تبيان أنّ تصوّرها المُشيَّئ للفردية إنّما يقف كمحاكاة ساخرة للشيء الفعلي. فما يراه أدورنو هو أن فَرْضَ المُنْتَج بتلك القوة التي لا تلين، سواء كان هذا المنتج ضيفاً على أحد برامج الدردشة اشتُهِرَ حديثاً، أو نجماً تُجْرَى معه مقابلة لكي يقوم بالدعاية لنفسه وللفيلم الذي يحمل اسمه المميز، إنما ينمّ على الطبيعة المُضَخَّمَة السخيفة والوهمية التي تميّز الفردانية في الحقبة الرأسمالية الراهنة. فعلى الرغم من أنَّ المجتمعات الغربية الحديثة غالباً ما تُعَدُّ ديمقراطيات تعددية، إلا أنَّ هذه التعددية هي، بالنسبة لأدورنو، ضَرْبٌ من الوهم الإيديولوجي، ضروري لإخفاء حاجة المنظومة إلى التجانس والسيطرة أو التحكم. إنَّ السلعة الثقافية تخاطب المستهلك كما لو أنها فريدة، ما يتيح لهذا المستهلك أن يشعر بالفرادة في استهلاكها.

فلتُدْرك حقيقتها ولكن واصِلْ شراءها (1):

كثيراً ما وُجّهَ الانتقاد إلى أدورنو لوصفه المستهلكين بأنهم متلقّون سلبيون للثقافة الجماهيرية، دون أن يكون لديهم من الحصافة ما يدفعهم لقول لا (ميللر 1987، ستريناتي 1995)؛ غير أنَّ هذا الرأي يبقى خادعاً ومضلّلاً، فأدورنو يوضح أننا نحن المستهلكين نستهلك السلعة **بلهفة وتوق**، ليس لأنّها مفروضة علينا، بل لكونها جزءاً من طريقة الحياة. فنحن أنفسنا خاضعونَ للتشيُّؤ وعرضة، إذاً، لاستهلاك السلع المشيّئة. لعلنا "ندرك حقيقة" سخف تلك المسلسلات الخفيفة بما فيها من وضوح خطوط قصتها وتلفيق مغامراتها، إلّا أننا نواصل مشاهدتها وتتّبع حلقاتها على الرغم من العين الساخرة التي ننظر بها إليها.

إنَّ إدراك حقيقة شيء ما ومواصلة شرائه هي أتاوة رديئة نؤديّها لقدرة صناعة الدعاية على استعمار مخيّلاتنا، حيث نبتغي الأشياء على الرغم من علمنا أنَّ معناها مُصْطَنَع تماماً.

> **لقد تشيّئت ارتكاسات البشر الأشدّ جوهرية ذلك التشيّؤ الشامل حتى باتت الفكرة المتعلقة بأيّ شيء خاص بهم تبرز الآن كما لو أنّها تصّور مجرد تماماً: فالشخصية قلّما تدلّ على أيّ شيء يزيد عن الأسنان البيضاء الناصعة والتخلّص من رائحة الجسد وانفعالاته. ويتمثّل انتصار الدعاية في صناعة الثقافة في أنّ المستهلكين باتوا يشعرون أنّهم مضطرون إلى شراء المنتجات واستخدامها على الرغم من أنّهم يدركون حقيقتها.**
>
> (أدورنو وهوركهايمر 1972: 167)

وعلى الرغم من اعتقاد أدورنو أنَّ البشر "يدركون حقيقة" السلع الثقافية، إلا أنَّه لم يتصَّور هؤلاء البشر على أنهم سُذَّج ومغفلون ثقافياً. فأن نكون سُذَّجاً ومخدوعين هو أمر ينطوي على وجود شرط آخر ينبغي أن نطمح إليه لا سذاجة فيه ولا خداع. والمشكلة أنه على الرغم من إدراك الفرد حقيقة النفاق، إلا أنّه يعلم بالمثل أن استهلاك هذا الشيء أو ذاك، هو الآن ما ينبغي أن يكون فردياً: فليس ثمّة نماذج بديلة متاحة. وهكذا، فإن استبيان آراء البشر وسؤالهم عمّا إذا كانوا يدركون الطريقة التي يتمّ بها إدمان السلع إنما يُغْفل، بلغة علم الاجتماع، أنَّ معرفة الإدمان وفهمه لا تعني التخلّص منه. فأن تكون على ألفة بما هو رائج، وما يكثر

الكلام عنه، هو الآن أكثر أهمية مما كان في السابق. ففي حين كان الجهل بمثل هذه الأشياء، في السابق، مقتصراً في معناه على عدم القدرة على الكلام عنها، صار اليوم عدم السير على الطراز الحديث نوعاً من الوصمة الثابتة، كما يرى أدورنو:

> **كلُّ من يعجز اليوم عن الكلام على الزيِّ المفروض، أي عن إعادة الإنتاج السهلة لوصفات صناعة الثقافة، وأعرافها، وأحكامها كما لو كانت وصفاته، وأعرافه، وأحكامه غدا مهدَّداً بوجود ذاته، ومحلّ شبهة في أن يكون معتوهاً أو مثقفاً... والبشر يمنحون صناعة الثقافة موافقتهم أو استحسانهم لأنهم يعلمون أو يظنّون أنهم قد تلقنوا الأعراف والعادات التي سيحتاجونها حتماً كجواز سفر في حياة مُحْتَكَرَة.**
>
> (أدورنو 1972: 79-80)

فالمسألة، إذاً، ليست أنَّ الجماهير قد غدت سفيهة حمقاء، بل مسألة أنّها تعلم تماماً أنَّ هذه هي الشروط التي تعيش في ظلّها. وبحسب تعبير جيرفيز المُحْكَم (1998: 74)، فإنَّ صناعة الثقافة، عند أدورنو، "ليست عملية احتيال" بل "شعيرة تَعْدية أو تنسيب"، تنسيب إلى الكيفية التي ينبغي أن يفكّر بها البشر وينظروا إلى أنفسهم. فالمطلوب الآن هو أن نتعلم من النجوم الجدد، مرّة بعد مرّة، ما يعنيه أن تكون فرداً. وحقيقة الأمر، كما يعلّق أدورنو متهكماً، أنّ المجتمع قد صرف قروناً وهو "يهيئ لفيكتور ماتور وميكي روني" (1972: 156). وليس مصادفة أنَّ أدورنو كان قد عَنْوَنَ واحدة من أشهر مقالاته بـ "صناعة الثقافة: التنوير بوصفه خداعاً جماهيرياً" (1972: 120 وما يليها). وهو لا يقول هنا إنّ صناعة الثقافة تخدع الناس وحسب، بل إنّها تعرض هذا الخداع، بمزيد من الالتباس، على أنّه ضَرْبٌ من التنوير. هكذا تصل سيرورة التشيّؤ إلى حالة من التحقق الكامل.

غير أنّه إذا ما كان أدورنو قد رأى إلى هذه التطورات في أشدّ الأضواء كآبة، إلا أنّه أقرّ صراحةً أنّ حقيقة الوضع الراهن لا يمكن أن تتكشّف إلّا من خلال المبالغة في الأشياء والمغالاة فيها. وهو يشير في مقالة لاحقة عنوانها "أوقات فراغ" (1991 [1969]) إلى وجود ما يدلّ على أنّ الجمهور راح يبدي قدراً من التحفظ في حماسه للمنتجات التي تقدّمها صناعة الثقافة وأنّ أشدّ روّاد المسرح والسينما سذاجة "لا ينظرون إلى ما يشاهدونه على أنّه واقعي". بل إنّ أدورنو يتبنّى في هذه المقالة، وعلى غير عادته، لغة ماركوزه في الإشارة إلى أنّ الأفراد

واقعيون ولهم مصالح واقعية "لا تزال قوية بما يكفي لأنّ يقاوموا، ضمن حدود معينة، ذلك الاشتمال أو الإدماج الكلّي" (أدورنو 1991: 170).

أدورنو شخصية معقدة، ولم يكن متّسقاً ومتماسكاً على الدوام، إلا أنّه، في عدم الاتساق أو التماسك ذاك، لم يكفّ عن السعي وراء الفهم والتبصّر. ولعلّ من المفيد أيضاً إنّ تُقْرَأ أعماله في سياق معين. فمقالته "في الطابع الفيتشي للموسيقا ونكوص الاستماع" (أراتو وغيبهارت 1978: 270–299) إنّما هي ردّ على مقالة صديقه وزميله في بعض الأحيان، فالتر بنيامين، "العمل الفني في عصر إعادة الإنتاج الآلية" (1973: 219–253).

بنيامين ضدّ أدورنو:

تمكن قراءة مقالة بنيامين على أنّها نقد لأفكار أدورنو المفرطة في سلبيتها بصدد صناعة الثقافة. فقد كانت لدى بنيامين وجهة نظر بهذا الصدد أشدّ تفاؤلاً وديمقراطية، خاصةً حيال السينما وما تنطوي عليه من إمكانية تعزيز التقدّم (انظر وولن 1994). بيد أنّه على القارئ، على الرغم من ذلك، إنّ يحذر من أن يرى إلى وجهتي نظر بنيامين وأدورنو على أنّهما ضدّان متقابلان. فوجهات نظر أدورنو، كما قلت آنفاً، أشد تعقيداً مما تبدو عليه للوهلة الأولى، ووجهات نظر بنيامين هي أبعد ما تكون عن الاكتفاء بمديح صناعة الثقافة.

وما يُعْنَى به بنيامين، كما يشير عنوان مقالته، هو طبيعة الفنّ في الحقبة المعاصرة، حين صار من الممكن إنتاج الأعمال الفنية إنتاجاً جماهيرياً ضخماً. فقد يبدو للأنظار كما لو إنّ العمل الفني ذاته لا يتغير بصرف النظر عن عدد المرات التي يُعَاد إنتاجه بها، فتقنيات التسجيل والتصوير الفوتوغرافي الحديثة تحقق درجات رفيعة من الدقة في إعادة الإنتاج، إلا إنّ معنى الفنّ هو الذي تغير بمرور الزمن كما يرى **المنظّرون النقديون**. وما يعنيه العمل الفني بوصفه كذلك هو أمر مرتبط بشروط إنتاجه واستقباله، وإن كان ذلك لا يجعل منه مجرد ظاهرة نسبية تابعة.

وعند بنيامين، أنّ للفنّ الغربيّ أصوله في الإيمان الديني. ففي العصور الوسطى، كان الرسم والموسيقا يعبّران عن إلهام سماوي وكانا جزءاً لا يتجزأ من الطقوس والشعائر الدينية. غير أنّه كان للفنّ، بفضل هذه السماوية، "هالة" فريدة لم يكن من الممكن إنّ يُعَاد إنتاجها.

كان العمل الأصيل هو العمل الأصلي الموثوق، ومعنى هذا العمل، المتأصل فيه كعمل فردي محدّد، كان هو الذي يُنْقَل ويُمَرَّر بوقار وإجلال بوصفه تقليداً أو تراثاً. وحتى في عصر النهضة، حين حلّت البواعث العلمانية جزئياً محلّ البواعث الدينية، ظلت "هالة" الأصلية أو الموثوقية متشبّثة بالعمل الأصيل. وفي القرن التاسع عشر، بلغ استقلال العمل الفني ذروته الأرفع مع تنامي مذهب "الفنّ للفن".

غير أنّ معنى العمل الفني راح يتغيّر في عصر إعادة الإنتاج الآلية الحديثة. فاستخدام الصور المقرّبة أو صور الحركة البطيئة في السينما، على سبيل المثال، يعيد إنتاج الأشياء التي لا تقوى العين المجردة على رؤيتها. وقدرة السينما على أن تجمع معاً صوراً متباينة إلى أبعد الحدود، كيما يرى النظّارة تفاصيل حيواتهم اليومية، هي، عند بنيامين، قدرة تثبّت تلك الحيوات وتمارس تأثيراً محرِّراً جوهرياً. وما تغيّر أيضاً وبالمثل هو الظروف والأوضاع التي يُشَاهَد فيها العمل الفني أو يُسْمَع. فالمعرض الفني وقاعة الموسيقا يفقدان صفتهما "المقدسة"، حيث يمكن إعادة إنتاج العمل الفني واختباره أو عيش تجربته في عدد كبير من الظروف أو الأوضاع الأرضية الدنيوية. وقد تمثّل الأثر المباشر لهذه السيرورة في الإقلال من أهمية هالة العمل الفني. فحين تكون هالة العمل متوقّفة على فرادة هذا الأخير، لا بدَّ أن يفضي توفّر النسخ الكثيرة من هذا العمل إلى الحدِّ من هالته.

ويدرك بنيامين أنّ سيرورة إعادة الإنتاج الآلية لا تنطوي على قطيعة فورية ومباشرة مع العناصر اللاعقلانية في الفنّ المحاط بهالة، وأنها قد تعيد تكرار تلك العناصر أو تردّد أصداءها، بطريقة ذات طابع سلعي، في الانطباع الذي يتركه "نجم" سينمائي:

> **تتمثّل ارتكاسة السينما حيال ذبول الهالة بـ "بناء" الشخصية بناءً مصطنعاً خارج الأستوديو. فما تحفظه عبادة النجم السينمائي التي تعزّزها أموال صناعة السينما لا يقتصر على هالة الشخص الفريدة بل تتعدّاها إلى "سحر الشخصية"، سحرُ سلعةٍ زائف**
>
> (233 :1973)

لكنّ بنيامين يرى أنّ الأهم من وجود هذه السمة النكوصية هو أن نتبيّن فضائل ضروب الفنّ المختلفة، كالسينما والتصوير الضوئي، التي تنبع من ابتكار ضروب مختلفة من عملية الإنتاج. وتكمن فضيلة المنظومة الحديثة لإعادة الإنتاج الآلية في واقعة أنّها تطيح بقدر كبير من الإجلال الذي يُبْذَل للفن، وتقيم قطيعة مع التقليد النخبوي "المحاط بهالة" بجعلها الفنّ متاحاً للجميع. هكذا يصف بنيامين تلك النتائج المساواتية المترتِّبة على زعزعة دعامة التقليد التي كانت تحتضن العمل الفني:

> **إنّ انتزاع شيء من صدفته التي يحتمي بداخلها، والإطاحة بهالته، هما علامة على إدراك تَعَاظَم "إحساسه بالمساواة الشاملة بين الأشياء" إلى درجة بات يقدر فيها أن ينتزع هذه المساواة حتى من شيء فريد عن طريق إعادة الإنتاج**
>
> (225 ،1973)

وبعبارة أخرى، إنّ إعادة إنتاج الأشياء إعادة جماهيرية ضخمة، بما في ذلك الأشياء الفنية، قد كان لها أثر على الإدراك؛ فقد جعلتنا ندرك زوالية الأشياء وانتقاليتها أو حالتها العابرة. ففي عصر إعادة الإنتاج الآلية، ما من شيء من حيث كونه شيئاً إلا وهو، بمعنى ما، مُخْتَرَع أو مُلَفَّق شأن أي شيء آخر، أو أنّ معناه "مبنيّ اجتماعياً" كما يمكن أن نقول لو استخدمنا الرطانة الحديثة، فلا يعود بمقدوره أن يكون غامضاً وملغزاً على النحو الذي يُفْتَرَض بالأعمال الفنية الفريدة أن تكون عليه.

وثمة فوارق دقيقة أخرى تفصل العمل الفنّ المُعاد إنتاجه آلياً عن العمل الفني المحاط بهالة. ففي الأفلام السينمائية، بعكس المسرحيات التمثيلية، ليس لدى الممثلين فرصة لأن يعدِّلوا أداءهم بحسب النظَّارة، الأمر الذي يتيح لهؤلاء النظَّارة اتِّخاذ مسافة نقديَّة حيالهم. ويلاحظ بنيامين أنّ كلَّ واحد من جمهور السينما يغدو نوعاً من الخبير بالفيلم الذي تمَّت مشاهدته. وحين نشاهد فيلماً سينمائياً إخبارياً، فإننا نعلم أنّه كان يمكن أن نكون هناك، ونتحوّل من "مجرد أشخاص عابرين إلى مشاهير سينما"، لأنّ ما يُعْرَض أمامنا في مثل هذا الفيلم هو عالمنا. وجمهور السينما يشاهد الأفلام بدرجة معينة من عدم الانتباه والاهتمام تجعله يتقبّل الابتكار أو التجديد البصري الثوري. ففي حين كانت ردود أفعال الكثيرين سلبية على اللوحات المُجَزَّأة المُشَظَّاة التي رسمها بيكاسو، فإنّ هؤلاء تقبلوا التشظِّي البصري في

أفلام شابلن واعتبروه تقدمياً ومثقِّفاً. وما يهمّ بنيامين هو التغيّر في الموقف "السياسي" الذي ينبع من هذه التغيرات المادية/الثقافية. وهو تغيُّر قد يتجلى مباشرة على صورة موقف مختلف من قضايا سياسية معينة وقد لا يتجلى، إلا أنّه يمثّل تحوُّلاً دقيقاً باتجاه رؤية للعالم أكثر ديمقراطية لا رجعة عنها.

وكثيراً ما تُعْتَبَرُ مقالة بنيامين هذه على أنّها اختراقٌ كبير في **النظرية النقدية**، ونَقْلَةٌ بعيداً عن نظرة أدورنو السلبية إلى الأشياء باتجاه فهم للثقافة الجماهيرية أشد تمييزاً ويتيح لنا أن نجد في تلقّي هذه الثقافة عناصر يمكن أن تكون تقدمية وقائمة على التفاعل والتبادل. ومثل هذا الرأي لا يقتصر على الجيل الثاني في **النظرية النقدية**، بل يقع أيضاً في القلب من قَدْرٍ كبير من التحليل المعاصر لوسائل الإعلام. ومع أنّه ليس من مهمتي هنا أن أقف في هذا الطرف أو ذاك، إلا أنّه يجدر بي أن أستعيد ردود أدورنو على أفكار بنيامين، كتذكرة بما تميّزت به هذه الردود من قوة لا تزال حاضرة.

رأى بنيامين في ذهول الجمهور، أو عدم انتباهه حيال الأشياء، فرصةً لهم للخلاص من الربقة اللاعقلانية التي تفرضها هالة العمل الفني، وفضاء يمكن فيه لملكات هذا الجمهور النقدية أن تثمر بعيداً عن حضور مفاعيل التقليد وآثاره الطغيانية. وبالمقابل، فقد رأى أدورنو إلى هذا الذهول ذاته على أنّه عرض من أعراض النكوص. فالبشر يستهلكون أفلامهم أو موسيقاهم بطريقة ذاهلة لأنّ حيواتهم ليست ملكاً لهم، بل تتوقف على التقيّد بتقييدات الشركات الاحتكارية. كما أنّ السلع التي يستهلكونها كنوع من السلوان والعزاء هي سلع فارغة، لا تتطلّب أيّ انتباه، ولا تقتضي سوى امتصاصها وحسب. وبدلاً من أن تثير الفكر النقدي، فإنّها تجعل الفكر ذاته أمراً لا ضرورة له. وواقعة أنّ لكلٍّ رأيه في الفيلم الذي عُرِضَ مؤخّراً وحقّق نجاحاً كبيراً هي واقعة تُعْزَى إلى المبالغ التي أُنفِقَت على هذا الفيلم، والأثر الذي كان لشعبيته ودعايته.

وفي رسالة بعثها أدورنو إلى بنيامين في العام 1939، نجد انتقاداً للطريقة غير الديالكتيكية التي جمع بها بنيامين بين العمل الفني الديني—الأسطوري والعمل الفني الحديث الموثوق، انطلاقاً من واقعة أنّ لكليهما "هالة". فبنيامين كان قد أقام تعارضاً بين العمل الفني المحاط بهالة من جهة، والعمل المعاصر القابل لإعادة الإنتاج الآلية من جهة أخرى، ووقف في صف هذا الأخير انطلاقاً من أنّه قد أطاح بهالته واكتسب نوعاً من الإمكانية الكونية الشاملة.

لكن أدورنو لم يقتنع بمثل هذه الحجّة. فمع أنّ أصول "هالة" العمل الفني الأصلي الحديث قد ترجع إلى الإيمان الديني (الذي يعتبره كلّ من أدورنو وبنيامين أمراً لا عقلانياً)، إلا أنّ ذلك لا يفضي لنا بشيء عن نوعية هذا العمل، أو قدرته على الكشف، أو إضاءته الواقع. وبعبارة أخرى، فإنّ العمل الفني الحديث الأصلي هو قوّة تقدمية ولا ينبغي أن يُقَلَّلَ من شأنه بسبب من أنّ له "هالة"، تلك "الهالة" الآيلة إلى الانحلال على كل حال في العصر الحديث (أدورنو في بلوخ وآخرين 1977: 121). وعلاوةً على ذلك، فإنّ من المؤكّد الآن، كما يقول أدورنو، أنّ الفيلم السينمائي الحديث هو الذي ينشر أعظم الهالات، وإن تكن هالات مصطنعة وزائفة تحيط بسلعة مشيّئة. كما أنّ مكانة المعبود التي يُرْفَع إليها "نجوم" السينما وموسيقا البوب المُفَبْرَكون أو المُلَفَّقُون هي أيضاً مقياس للمدى الذي بلغته صناعة الثقافة كقوة نكوصية رجعية، حيث تتّسم صور مثل هؤلاء "النجوم"، بالنسبة للكثيرين، بأنَّ لها خاصية إثارة المشاعر والذكريات مما يجعلها أشبه بالطواطم.

وبالمثل، فإنّ اعتبار السينما تقدميّة بسبب من قدرتها على إدهاش جمهورها بـ "إغوائها الصادم المدهش" هو، بالنسبة لأدورنو، مجرّد ضَرْبٍ من الرومانسية. فكثير من "ضحك الجمهور في السينما... ليس حسناً ولا ثورياً بأيّ حال من الأحوال... وهو مُتْرَعٌ بأردأ أنواع السادية البرجوازية" (أدورنو في بلوخ وآخرين 1977: 123). وكلّ من شاهد فيلماً من أفلام "الانتقام" التي تُنْتَج في هذه الأيام وشعر بتلك اللذة التي لا تقاوم إزاء نهايتها الدموية سوف يعلم ما الذي يقصده أدورنو. فقد رأى أدورنو أنّ لبّ القضية ليس في تفاصيل وجزئيات تقنيات الإنتاج المتغيّرة كما أشار بنيامين، بل في نمط الإنتاج بالمعنى الواسع. فهذا الأخير يفرض على الفنّ الحديث كلّه، سواء كان محاطاً بهالة أو قابلاً لإعادة الإنتاج، أن يخضع للشكل السلعي. والآثار المريبة المترتّبة على نمط الإنتاج الرأسمالي ينبغي أن تستنفر الروح النقدية لدى **النظرية النقدية**، وليس الأمل بأن تفضي تقنيات إعادة الإنتاج الجديدة بصورة عفوية إلى توليد نظرة نقدية–ديمقراطية لدى الجماهير.

ولقد وجّه أدورنو قَدْرَاً كبيراً من نقده لبنيامين وفي ذهنه هدف آخر، هو الكاتب المسرحي برتولت بريخت. فلطالما اعتبر أدورنو تأثير بريخت على بنيامين تأثيراً ضارّاً وسيئاً. ومع أنّ بريخت كاتب ماركسي، إلا أنّ أدورنو كان يعتبر أعماله مخادعة وتلاعبية، ومع أنّ مضمونها تحرري ويساري، فإن ما تتصف به من التلاعب كان يعني أنها تكرِّر خصائص صناعة الثقافة

التي وجدها أدورنو نكوصية ورجعية. وربما تكون النازية في أواسط الثلاثينيات قد أضفت طابعاً جمالياً على السياسة إذ جعلت العنف يبدو أسلوباً جذّاباً ومنعشاً، لكنّ إنتاج الفنّ لغايات سياسية يسارية ليس سوى الوجه الآخر من العملة ذاتها. فكلاهما عرض من أعراض النمو المخاتل الغادر الذي نمّاه العقل الأداتي.

أدورنو والعمل الفني "المستقل":

يكمن أساس النقد الذي وجّهه أدورنو لبنيامين كما لصناعة الثقافة في إمكانية أن يكون هنالك عمل فني "أصلي"، أو "مستقلّ" كما اعتاد أدورنو أن يقول. والعمل الفنّي المستقل يقف في تعارض مع المنتجات الأقلّ شأناً والتي تدين بوجودها برمته إلى منظومة الإنتاج السلعي. وآراء أدورنو في الفنّ معقدة ومدى اهتماماته واسع. ففي الموسيقا، كتب أدورنو عن ماهلر، وشوينبرغ، وبتهوفن، وسترافينسكي، وسواهم؛ وفي الأدب، كتب عن جويس، وكافكا، وبودلير، وبروست، وبيكيت. ولذلك، لن أُعْنَى عناية مفصّلة بهذه الآراء، بل سأكتفي بتقديم لوحة لها بالغة العمومية، وهي لوحة يتقاسمها، مع شيء من التنويع، كلٌّ من ماركوزه وهوركهايمر.

فمثل ماركوزه وهوركهايمر، كان أدورنو يعتقد، على الطريقة الماركسية، بأنّ الفنّ، سواء كان محاطاً بهالة أو قابلاً لإعادة الإنتاج الآلية، يحمل دمغة المجتمع (الطبقي) الذي أُنْتِج فيه. وعلى الرغم من المفاعيل المتعالية التي لهالته، فإنّ الفنّ ليس كياناً متعالياً، إذْ تنطبع في جسد العمل الفني تلك الافتراضات البدهية المُسَلَّم بها في ظروف تاريخية محددة. غير أنّ أدورنو كان يعتقد أيضاً، وبخلاف معظم الماركسيين، أنّ العمل الأصلي يبدي علائم الاستقلال من حيث قدرته على تخطّي الشروط التي أنتجته، ومن حيث طريقته الفريدة في كشف حقيقة تلك الشروط. فلا شكّ أنّ الفنّ الأصيل، المستقل نتاج مجتمع معين، لكنه ليس ذلك وحسب. وعلاوةً على هذا، فإنّ كشف تلك الشروط ينطوي، ولو بصورة سلبية، على إمكانية تصوّر واقع بديل.

فالفنّ المستقل يتّسم بصفة هدّامة تتحدى الوضع القائم، بخلاف المنتجات التي تكتفي بالتعبير عن هذا الوضع القائم أو تعزّزه. غير أنّ ما يبديه الفنّ المستقل من التحدي ليس مجرّد

سخط واحتجاج على العصر، أو إعلان وقوف مع هذا وضد ذاك؛ فلو كان الأمر كذلك لكانت الطبيعة المجردة التي تتسم بها الموسيقا قد حرمتها من أن تكون فنّاً. وما يُعنى به أدورنو هو الكيفية التي يتّخذ بها شكل العمل الفني مواقف معينة بالعلاقة مع المجتمع. وعلى سبيل المثال، فإنّ موسيقا شوينبرغ (الباكرة) المتنافرة، اللا–مقامية تمثل تحدّياً لـ "قرارات" التي يفرضها على نحو معياري مُعْتَمَد الموسيقا الكلاسيكية وناموسها المُكَرَّس. فهي تقاوم الميل إلى تشييء "القرارات" الموسيقية وبلوغ "التناغم". وبفعله هذا، فإنّ شوينبرغ يقاوم موسيقياً ميل المجتمع إلى تشييء القرارات الزائفة ويكرر تحدي **النظرية النقدية** ذلك الانسجام أو التناغم الزائف الذي يحقّقه المجتمع من خلال الثراء والوفرة. هكذا تحاكي الموسيقا علاقة **النظرية النقدية** بالمجتمع (أدورنو 1978: 130).

وبخلاف السطحية الباهرة التي تتّصف بها منتجات صناعة الثقافة، فإن جذريّة موسيقا شوينبرغ تكمن في الطريقة التي تقلب بها العلاقة بين الجوهر والمظهر:

> **ينبغي إنّ يغدو الغنى والوفرة هما الجوهر، وليس مجرد زخرف وحسب؛ فلا يظهر الجوهر بعد ذلك على أنّه الإطار الصلب الذي تُلَفُّ عليه الموسيقا بل تغدو سماته ملموسة وواضحة بكلّ دقائقها. وما يصفه [شوينبرغ] بأنّه "تحت الجلد"... يخترق السطح، ويغدو مرئياً ويتجلّى مستقلاً عن كلِّ الأشكال المُنَمَّطَة. البعد الداخلي ينتقل إلى الخارج.**
>
> (أدورنو 1981: 153).

وما يعنيه أدورنو هو أنّ البنى المألوفة التي تُلَفُّ عليها المظاهر الموسيقية تنحسر وتتراجع، متيحةً لغنى الموسيقا الداخلي أن يظهر هو ذاته. فشوينبرغ يرفض أن يقدّم للمستمعين مقولات مألوفة ذات هالة تعمل على تنظيم استجاباتهم، بل يدفعهم إلى اتخاذ موقف من موسيقاه المنفلتة إلى أبعد الحدود، هو موقف فاعل، يكاد أن يكون شبيهاً بموقف المؤلّف الموسيقي. وهذه مقاربة تعاكس أشد المعاكسة مقاربة صناعة الثقافة، حيث الزخرفة الموسيقية التي لا تني تتبدّل وتتغيّر هي كلّ شيء في حين يبقى الإطار الصلب على حاله. وعند أدورنو، أنّ الفنّ المستقل، كفنّ شوينبرغ، ينقض الوضع القائم ويقدّم بذلك نوعاً أصيلاً من الممارسة، وإن تكن ممارسة مختلفة تماماً عن التصورات الأداتية المألوفة للممارسة السياسية. فعلى المرء ألّا يخلط بين دور الفنّ المستقل والنداء إلى الوقوف خلف المتاريس.

وفي مقالته المعنونة "الالتزام" (أراتو وغيبهارت 1978: 300 وما يليها)، يطبّق أدورنو هذه الأفكار ذاتها على الأدب، وهو يواصل ضمنياً جداله مع بنيامين عبر نقد صريح لكلّ من بريخت وسارتر. ومرّة أخرى يساجل أدورنو أنّ الشكل الذي يتخذه العمل الفني بالعلاقة مع الوضع القائم هو ما يجعله مستقلاً أو جذرياً، وليس رسالة هذا العمل الصريحة. وهو يرى أنّ بريخت (مثل سارتر) تعليمي بصورة زائدة، ومربٍّ أكثر منه فناناً بكثير. أمّا صموئيل بيكيت وفرانز كافكا، على الرغم من غياب أيّة رسالة سياسية صريحة لديهما، فهما فنانان أشدُّ أصالة وأعمق التزاماً سياسياً نظراً لـ **الشكل** الذي يتّخذه الواقع في أعمالهما. فمسرحيات بيكيت، بشخصياتها المتوحّدة الكئيبة التي تخفق إخفاقاً لا براء منه في أن تتواصل، أو حتى في أن تحقق التماسك والاتّساق الذي يقتضيه تقديم "ذات" من الذوات، إنّما هي تعبير أشدّ صدقاً عن "تخلّي الذات" في العالم الحديث قياساً بالأعمال الملتزمة صراحة. وعند أدورنو، أنّ "بيكيت وكافكا يثيران الخوف الذي تكتفي الوجودية بالكلام عليه" (ص 314)، خوفٌ هو حقيقة الأشياء في هذه اللحظة. إنّ استقلال مثل هذا العمل إنّما يكمن في قدرته على فضّ حقيقة الواقع من الداخل.

ولا ينبغي، بالطبع، أن توضع أفكار أدورنو فوق مصافّ الشبهة النقدية. فاقتصار إعجابه على الأعمال الفنية الأشدّ تحدياً يتعارض كثيراً مع قناعته بأن أذواق الجماهير قد "نكصت" كثيراً فلم يعد يصلها نداء الفنّ. وهو ينصح بنيامين بأن يكون أكثر ديالكتيكية وأقلّ معارضةً وتبسيطاً فيما يتعلّق بطريقته في إقامة التقابل بين الفنّ المحاط بهالة والفنّ القابل لإعادة الإنتاج. غير أنّ في ذلك شيئاً من قول الطنجرة للإبريق يا أسود، كما يقول ألبريخت ويلمر (1991: 32–34)، المنظّر النقدي من الجيل الثاني. فلعلّ بنيامين قد أفرط في تثمين فضائل الفنّ المعاد إنتاجه آلياً، وفي تبخيس فضائل الفنّ المستقلّ، ولكن هل كان أدورنو أشدَّ ديالكتيكيةً؟ من الأكيد أنّ أدورنو يبدو على أنّه يقدّر أهمية كلّ من الفنّ المستقل والجماهيري:

> **إنّ تشيؤ عمل فنّي عظيم ليس مجرد خسارة، شأنه في ذلك شأن تشيؤ السينما التي هي خسارة كاملة... كلاهما يحملان وصمة الرأسمالية، كلاهما يشتملان على عناصر التغيير... كلاهما نصفان ممزقان لحريةٍ واحدةٍ متكاملة، لكنهما لا يجتمعان إليها.**
> (أدورنو في بلوخ وآخرين 1977، 123).

غير أنّ ويلمر يرى أنّ غياب أيّ احتمال لأنّ يجتمع النصفان الممزقان إنما يعود إلى أنّ أدورنو لا يجد في حقيقة الأمر أيّة قيمة في أحدهما، وهو صناعة الثقافة. فهو لا يني يقيس منتجات صناعة الثقافة قبالة معايير تجعلها تبدو "تافهة أو كلبية"، بخلاف بنيامين المهيّء لأنّ يغامر نظرياً ويخاطر بالتعرّض لقدر من التناقض كيما يرى كيف يمكن لـ **جماليات** جديدة أن تبزغ. فموسيقا الروك، كما يشير ويلمر، هي مثال على الموسيقا الشعبية في العصر الصناعي، مع "قدرة إيجابية على دَقْرَطَة المخيّلة الجمالية وتحريرها تضاهي قدرتها على النكوص الثقافي" (ويلمر 1991: 33). ومثل هذه الإمكانيات والقدرات، هو ما يصرف أدورنو عنه النظر بطريقة فظّة فيما يتعلّق بالجاز (أدورنو 1981)، الذي يعتقد ويلمر بضرورة الدفاع عنه.

ونقاش ويلمر هو نقاش معقّد ينطوي على إعادة توجيه أفكار أدورنو المتعلقة بالمضمون الحقيقي للفنّ المحاط بهالة ليضعها قبالة غياب هذا المضمون في فنّ الثقافة الجماهيرية. وهو يستخدم في بناء نقاشه وحجّته ما قدّمه هابرماز في التوجه التواصلي نحو الحقيقة. وإنه لأبعد من مدى هذا الكتاب أن نتتبّع هذه القضية، غير أنّ جيرفيز (1998) يقدّم فيها تبصّرات مهمة في سياق دفاعه الواسع عن أدورنو. وما أراه هو أنّ من الصعب أن نرى كيف يمكن لموسيقا الروك، أو أيّ نوع آخر من أنواع صناعة الثقافة، أن يخدم تلك الغايات المتفائلة التي يتوق ويلمر إليها أشدّ التّوق. فارتباط هذه الصناعات بالإنتاج السلعي يضاهي اليوم، إنّ لم يكن يفوق، ارتباطها به في أيّ وقت مضى، كما أنّ انكباب الجمهور لا يزال، كما كان من قبل، انكباباً على جدّتها السطحية الظاهرة. وإذا ما كان نبذ أدورنو الجاز التقليدي أمراً مزعجاً من نواح عدّة، فإنّ سجالاته في طبيعة الفنّ المستقل هي من الدقّة والحساسية بما يكفي لأن تُطَبَّق على الجاز الحديث وتقف في صفّه، كما نجد لدى نيسبيت (1999) على سبيل المثال.

ماركوزه واللغة والإيديولوجيا:

إذا ما كانت أعمال أدورنو، في مجال الجماليات خاصةً، قد لقيت ذلك الاهتمام المتزايد، فإنّ أعمال ماركوزه لم تلق سوى القليل من الاهتمام. وعلى الرغم من أنّ أعمال ماركوزه تتّسم بقدر أكبر من العمومية قياساً بأعمال أدورنو، فإنّ ذلك لا ينبغي أن يدفعنا لأن نغفل تلك الأهمية المحددة والمتواصلة التي تنطوي عليها، وهذا ما أودّ أن ألقي عليه الضوء من خلال مثال معاصر.

ينهال كتاب **الإنسان ذو البعد الواحد** (1964) بضرباته، شأن أعمال **المنظِّرين النقديين** الآخرين، على التناقض بين المظهر والواقع. فالمجتمعات الصناعية الحديثة تبدو أشدّ المجتمعات انفتاحاً وتحرراً، لكنّها من وجهة نظر **النظرية النقدية** مغلقة ذلك الانغلاق الحاذق إنّما الحاسم. وحقيقة الأمر، أنّ انفتاحها الظاهر هو وظيفة من وظائف انغلاقها على المستوى العميق. ففي الفصل الرابع من الكتاب، "انغلاق عالم الخطاب"، يركِّز ماركوزه على النتائج والمؤدَّيات السياسية المترتبة على تغيّر دقيق في الطريقة التي نتكلم بها على الأشياء، خاصةً في المجال العام. فهو يلاحظ أنّ ثمّة إزالة تدريجية لما في استخدام اللغة من بعد نقديّ. فلغة الدعاية المستبِّدة غدت على نحو متزايد معيار الخطاب الشعبي عموماً، وأغرقت قضايا الشأن العام في لغة التجارة وحوّلتها إليها، على صورة ما يدعى اليوم سياسات الـ "Sound-byte" والـ"Spin-doctor"(*). ولأنّ اللغة العادية تُسْتَخْدَم بهذه الطريقة، فإنّه لم يعد ثمَّة حيّز يمكن فيه لمستقبلي الرسائل أن "يفكّروا" ببدائل ويتّخذوا موقفاً نقدياً حيال الأشياء: فما يُطْلَب منهم، نظراً لكونهم محاورين في عملية خطابية، هو أن يغدوا على نحو متزايد مستهلكين للصور بُكْمَاً وصامتين. هكذا ينزع ذلك التوتر الديالكتيكي الصحيّ بين المظهر والواقع إلى الاختفاء أمام ثقافة ليس فيها سوى المظاهر وحدها.

ويستخدم ماركوزه مصطلحيّ "النزعة العملياتية" و"إضفاء الطابع الوظيفي" كيما يصف ما يجري للغة الخطاب العام العادية. فالمفاهيم التي ينبغي، بالمعنى الدقيق، أن توفِّر لنا مسافة نقدية في فهمنا للوقائع ودلالتها وما إلى ذلك، إنما تنحلّ في الوقائع. ويغدو الأمر كلّه مقتصراً على الكيفية التي يؤدّي بها شيء ما وظائفه على مستوى المظاهر الفعلية. وإذا ما كانت المطابقة بين شيء ما والطريقة التي يؤدّي بها وظيفته مسألة غير إشكالية حين يتعلّق الأمر بالتكنولوجيا، حيث من المهم حين تُنَصِّب برنامجاً ما في الحاسوب أن تكون التعليمات بعيدة عن الالتباس وأن تتمسك بها وتتّبعها، فإنَّ مثل هذه المطابقة هي مسألة إشكالية إلى أبعد الحدود حين يتعلق الأمر بمجالات الحياة الأخرى، بما فيها التفكير التكنولوجي. ويقدّم ماركوزه (1994: 92) مثالاً يستمدّه من مجلة التايم حيث "يُظْهِر استخدام المضاف

(*) الـ "Sound-byte" هو جزء صغير جداً من خطبة أو قول، خاصة من تلك التي يطلقها السياسيون وتُبَثُّ في الإذاعة أو التلفزيون. أما الـ "Spin-doctor" فهو الشخص الذي يتمثّل عمله بإعطاء الجمهور معلومات تقدّم أفضل المنافع الممكنة لسياسيّ أو منظمة (م).

إليه الأفراد على أنهم مجرّد ملحقات أو خصائص لمكانتهم، أو عملهم، أوربّ عملهم، أو مشروعهم":

حاكم جورجيا المستبدّ، هزيل الفكر... أنهى في الأسبوع الماضي جميع التحضيرات لواحد من اجتماعاته الحماسية الحاشدة.

فوظيفة الحاكم، وسماته الأخلاقية وممارساته السياسية "تُلْحَم معاً في بنية لا تقبل الانقسام ولا التغيّر تطغى، ببراءتها الطبيعية ومباشرتها، على عقل القارئ" (ص 94-95). فلا مجال للقارئ كيما يمايز بين العناصر، أو يطوّر فكراً نقدياً، لأنّ الرزمة كلّها إنّما تتحرك كوحدة واحدة مختومة، ومُصَنَّفة، في هذه الحالة، على أنّها قصة ذات أهمية إنسانية إلى هذا الحدّ أو ذاك. أما الأثر العقلاني الآخر المترتّب على هذا الحمل النحوي الزائد فهو تمرير عوامل متناقضة من خلف ظهر القارئ؛ تمرير أفكار مثل "إلقاء القنابل بدقة بالغة" أو وصف رونالد ريغان للصواريخ البالستية داخل أوروبا بأنها "المحافظة على السلام" (إنغرام 1990: 84).

ويرى ماركوزه أنّ استخدام اللغة المُخْتَصَر مستمدّ من عالم التجارة والدعاية الذي يتوقّع لهذا الاستخدام إنّ يُحْدث استجابات وردود أفعال آلية لدى البشر. غير أنّ الأمثلة التي يقدّمها مستمدّة من الصحافة السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية في ستينيات القرن العشرين، حيث يمكن للمرء أن يتساءل ما إذا كان الشيء ذاته يصحّ على مجالات الحياة العامة الأخرى، وإذا ما كان لا يزال يصح اليوم؟ وممّا نجده بهذا الصدد أنّ بيتر وووماك، في تناوله نزوع الجامعات البريطانية الحالي إلى إطلاق "إعلانات عن رسالتها"، إنما يكرّر أفكار ماركوزه، على الرغم من أنّه لا يشير إليه. و"الإعلان عن الرسالة" هو إعلان عام عريض عمّا تمثّله الجامعة وشيء يُقْصَد به أن يوجّه أفكار صنّاع السياسة الآخرين في هذه المؤسسة. ومع أنّ "الإعلان عن الرسالة" الذي يورده ووماك هو من جامعة إيست إنجليا، إلا أنّه يمكن أن يصدر عن أيّة مؤسسة أخرى من مؤسسات التعليم العالي، بما في ذلك مؤسستي.

جامعة إيست إنجليا هي جامعة بحثية وتعليمية عريقة. إننا نكرّس أنفسنا لتطوير العلم وزيادة المعرفة بغية تلبية مطامح الأفراد والمساهمة في التقدم الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي على المستويات الإقليمية، والوطنية، والدولية.

وعلى الرغم من إبهام هذا الإعلان، فإنّ ووماك يلحظ سمتين محدَّدتين. أولاهما هي ما يدعوه بـ "الاكتظاظ"، الذي يسعى، كما في أيّ إعلان آخر، إلى الطغيان والسيطرة. فعدد **الواوات** يضمن تغطية الاحتمالات جميعاً؛ البحث والتعليم، العلم والمعرفة، الاجتماعي والثقافي، الوطني والدولي، فلا شيء ينجو، وهذا الإعلان هو أبعد من أيّ تَحَدٍّ نقدي، ففي جامعة إيست إنجليا يقومون بكلّ شيء!

أمّا السمة الثانية فهي وجود وفرة مما يدعوه ووماك بأفعال "الأنا الأعلى" تلك الأفعال التي تفضي بالكثير مما هو في خير الجميع. فقد وردت في جملة بالغة القصر أفعال "التكريس، والتلبية، والمساهمة، والزيادة، والتطوير، والطموح، والتقدم". والنتيجة المترتِّبة على قول كلّ هذه الأشياء ليست الشعور بالخير، بل الشعور بالدّوار. ونحن نتلمّس أنانية الادعاءات ولا نخطئها، ولو أنّها جاءت على لسان فرد من الأفراد لكنّا شككنا بصدقها حتماً، ولكنّا شعرنا إزاءها بعدم الارتياح، ذلك أنّ كلّ من يزعم أنّه فاضل إلى هذا الحدّ، من المرجّح أن يكون مزعزعاً وضعيفاً. فقد أزيلت كلّ سلبية؛ وليس ثمّة ولو نأمة من نأمات التناقض، أو الشكّ، أو الاحتجاج، أو التحدي، بل إعلان صارم لا هوادة فيه عن فضيلة هذا الفرد. والمفارقة، أنّ الجامعات هي التي تعمل، تقليدياً، على تعزيز الشك والانفتاح العقلي كجزء من مبرّر وجودها. لكن أسلوب الكتابة الواثق من نفسه إلى حدّ السخف والعبث لا يقتصر على "الإعلانات عن الرسائل"، كما يشير ووماك، فكلّ من اطلع على ما تصدره الجامعات اليوم من وثائق كثيرة، سوف يرى إلى أيّ حدّ يتخلل هذا "الإتخام للرفوف النحوية" الحياة الأكاديمية في هذه الأيام. فالواقع أقلّ أهمية من التقاط الأسلوب النثري المناسب، بل إنّ ما ينطوي عليه كلّ ذلك هو أنّ الأسلوب النثري المناسب يخلق "الواقع".

وفكرة أنّ الواقع ينبع من الطريقة التي نتحدّث بها عنه، ومن الطريقة التي تبنيه بها مفاهيمنا، هي فكرة تتشاطر الكثير مع أفكار ما بعد الحداثيين في ميدان علم الاجتماع، من أمثال جان بودريار. غير أنّ هؤلاء يتصورون العملية على نحو غير نقدي، بوصفها واقعة من وقائع الحياة ما بعد الحديثة، في الوقت الذي يرى ماركوزه أنّها تمثّل العكس: انتصار الإيديولوجيا ذات البعد الواحد. فعلى الرغم من اتهام **المنظّرين النقديين** في بعض الأحيان بأنّهم يغالون في أهمية الإيديولوجيا، إلّا أنّهم لا يصلون إلى ما يصل إليه ما بعد الحداثيين من نظرة مناهضة للواقعية. فالواقع، بالنسبة لهم، ليس مبنيّاً اجتماعياً على نحو طارئ أو

عارض، بل هو مرتبط بالعلاقات الاقتصادية إلى حدّ بعيد. وواقع الإنتاج السلعي، وعملية التشيُّؤ، وسيطرة العقل الأداتي، إنّما تفرض نفسها على الذوات البشرية من الخارج، إلا أنها تغيّر الداخل أيضاً ذلك التغيير الجوهري، كما ترى النظرات الأشدّ تشاؤماً.

ولقد لفتُّ الانتباه، في الفصل الأول، إلى أهمية العنصر التأمُّلي لدى **النظرية النقدية**، وكيف تربط معارضتها النظريتين الأمبريقية والوضعية بإلحاح هاتين الأخيرتين على الوقائع الملحوظة. ذلك أنّ "العدالة" (على سبيل المثال) لا يمكن أن تكون، بحسب هاتين النظريتين، سوى ما يعتبره المجتمع المدروس أنّه العدالة. أمّا **المنظّرون النقديون**، بالمقابل، فيرون (على أثر هيغل) أنّ المفاهيم اللغوية تنطوي على دعوى كونية شاملة، وطاقة الكونية في فكرة العدالة هي التي ينبغي أن تُسْتَخْدَم لتحدّي ما يُحْسَب في مجتمع معيّن أنّه العدالة. فالعقل يشتمل على توتر ديالكتيكي طبيعي بين ما هو عليه وما ينبغي أن يكون، وهذا التوتّر هو ما يحتجب ويختفي على نحو متزايد في عالم يحكمه **الما هو عليه**، وحده.

وما يراه ماركوزه هو أنّ فلسفة اللغة العادية الحديثة ذاتها تنزلق إلى عادة تجاهل التوتّر الديالكتيكي الفعلي بين الخصوصي والكوني. فالكتّاب مثل ج. ل. أوستن، وجيلبير رايل، ولودفيغ فيتغنشتين إنّما يختزلون المعنى، بطرائقهم المختلفة، إلى ما هو وقائعي وخصوصي، متجاهلين أنّ المفاهيم تحوز طاقة الكلام على نحو كونيّ. وما يراه أولئك المتأثّرون بفلسفة اللغة العادية هو أنّ معنى تعابير محددة إنّما يوجد في الطريقة التي تُسْتَخْدَم بها هذه التعابير. فالسياق الذي توجد فيه هذه التعابير هو الذي يحدّد ما يمكن أن تعنيه. فليس ثمّة معنى متعالٍ لمفهوم العدالة، ومعناه تابع لسياقه ووظيفة من وظائفه. ومهمة فلسفة اللغة العادية، كما تراها هذه الفلسفة ذاتها، تتمثّل في أن تتجاوز (ميتافيزيقياً) عن النقاشات المتعلّقة بالمعنى المتعالي وأن تبيّن الاستخدام المُوَضَّع والمُحَدَّد الذي يُسْتَخْدَمه المفهوم. وهذا ما يرى ماركوزه أنّه يزيل العناصر التأملية والنقدية الحاسمة التي هي عناصر طبيعية في اللغة العادية.

لقد عُنِيَ نقد ماركوزه بالوجهة التي كان يتّخذها تطور فلسفة اللغة العادية في أيامه، غير أنّ مثل هذه النظرة ليست مقتصرة على الفلسفة. ففي علم الاجتماع، يلحّ كلّ من المذهب التفاعلي الرمزي والمنهجية الإثنية على أنّ المعنى يُنْتَج وَضْعيّاً، وأنّ المفاهيم العامة في علم الاجتماع، مثل مفهوم الطبقة، لا أثر لها في الواقع الاجتماعي، إلا بالقَدْر الذي يستخدمها به الفاعلون في حيواتهم اليومية. أمّا في مجال تاريخ الأفكار، فقد اشتهرت أعمال

كوينتن سكينر (1969، 1970، 1974) لإلحاحها على اكتشاف ما عنته المفاهيم في نصٍّ ما لجمهور محدّد في زمن محدد، بل في مناسبة محددّة إذا ما أمكن ذلك. وما يدفع العمل قُدُماً في الحالين هو توصيف **ما هو عليه الحال**، أو الواقع القائم المحدد، ولا شيء سواه.

ويرى ماركوزه أنّ مثل هذه النظرة إنما تردّد أصداء اختزال اللغة الإيديولوجي الذي نجده في المجتمع الأوسع. ويرى أيضاً أنّ اللغة العادية لا ينبغي إنّ تُخْتَزَل إلى وظيفتها الواصفة، ذلك أنّها تشتمل على طابع آمرٍ أيضاً. وعلى سبيل المثال، فإنَّ لمفهوم "الديمقراطية" بعده الآمر أو التقويمي المضمن فيّ استخدامه اليومي. فحين نتحدث عن الديمقراطية نشير ضمناً إلى ما يتعدّى وقائع أنظمة نفترض أنها ديمقراطية. فمما يشكل جزءاً لا يتجزأ من هذه الكلمة تلك الفكرة التقويمية عن الحكم من خلال التوافق المتحقق عقلانياً وبحرية. وهذا البعد الأخير هو ما تتهدَّده الأخطار في العالم الحديث، وما يريد ماركوزه أن يقرنه على نحوٍ نقدي مع وقائع الحياة الديمقراطية. فعند ذلك وحسب، وعبر النقد المحايث، يمكن للوقائع التي تصوِّر ما تفعله الديمقراطية بالفعل أن تُخْتَبَر قبالة ما ينبغي أن تكون عليه الديمقراطية، ومدى تحقيقها الحرّ للتوافق العقلاني. ولعلنا نضيف أنّ الدور الذي تلعبه الـ "Sound–bytes"، والـ "Spin doctors" و"الاقتراعات الشعبية" في التوصّل إلى ضروب التوافق السياسي الحديث هو دور يحفظ لتبصّرات ماركوزه قدراً كبيراً من الراهنية والأهمية المتواصلة.

فَلْتُدْرِكْ حقيقتها لكن واصِلْ شراءها (2):

لم يكن المجال اللغوي المجال الوحيد الذي رأى فيه ماركوزه تلك الآثار والمفاعيل الغادرة المترتّبة على الإيديولوجيات ذات البعد الواحد. وهو، مثل أدورنو، يجد في استهلاك السلع العنصر الأساسي في تهدئة الجماهير؛ ومثل أدورنو، يستند في هذا الأمر على أعمال فرويد. فالشعب يُسْتَمَال ويُسَيْطَر عليه من خلال استهلاك مقادير من السلع متزايدة أبداً مع وعد بأنّ مثل هذا الاستهلاك يَعْدل الحرية ويكافئها. أمّا المصطلح الذي يسكّه ماركوزه لالتقاط لاعقلانية هذه العملية فهو "التسفيل الكابت".

فقد استخدم فرويد مصطلح "التصعيد" لكي يشير إلى الطريقة التي يُعاد بها توجيه الطاقة الجنسية بعيداً عن موضوعٍ (جنسيّ) أوَّلي باتجاه شيء آخر، مثل كتابة رواية أو ممارسة

رياضة، حيث توفر النتائج الإبداعية الناجمة عن مثل هذه النشاطات نوعاً من الإشباع البديل. وفرويد، هنا، لا يخصّ هذه النشاطات، بل يرى أنّ الحضارة ذاتها قد نمت بمعنى ما انطلاقاً من قدرتنا على إعادة تصريف هذه الطاقة في سُبُلٍ إبداعية. ويرى ماركوزه أيضاً أنّ الفنّ الأصيل، الذي يشتمل على تصعيد، قد قدّم مساهمةً مهمة في تطوير السعادة البشرية والوقوف في وجه المجتمع ذي البعد الواحد. وهو في الحقيقة يحتفي بالتصعيد كواحد من القوى الإبداعية العظيمة في المجتمع. فإذا ما كان التصعيد كما يُعَبَّر عنه في الفنّ يعكس العوائق التي تعترض إرضاء الغرائز، إلا أنّه "يحفظ"، في الوقت ذاته "وعي الإنكار الذي يمارسه المجتمع القمعي الكابت على الفرد، وبذلك يحفظ الحاجة إلى التحرر" (1994: 75). غير أنّ ماركوزه يرى أيضاً أنّ عملية **التسفيل الكابت** تفعل فعلها في المجتمع الحديث.

تبدو فكرة التسفيل كما لو أنّها جزء من مجتمع متحرِّر جنسياً حيث لم يعد تصعيد دوافعنا الغريزية ذلك الأمر الضروري. لكن ماركوزه يرى إنّ الأمر بخلاف ذلك تماماً. فبروز المادة الجنسية ذلك البروز الصريح في الحياة اليومية يبدو على أنّه نوع من التحرّر من القيم الڤيكتورية الكابتة، إلا أنّه ينطوي في حقيقة الأمر على نوع جديد من الكبت والقمع. فالإغراء الجنسي يُسْتَخْدَم اليوم في بيع كثير من السلع حتى إننا نادراً ما نلاحظ مقدار حضوره في حيواتنا. وبروز الجنس في مجالات الحياة الكثيرة إنّما يستدعي طاقتنا الليبيدية مع وعد بإرضاء فوري ومباشر، إلا أنّه لا يلبث أن يصرفها في إشباع زائف يتمثّل بشراء السلعة. فلعلنا نعلم أنّ تلك الجينزات الضيقة لن تفي لنا بأيّ وعد إيروسي، إلّا أننا نشتريها في جميع الأحوال إذ تعد بالكثير. ونعلم أنّ مشاهدة نجوم السينما بما عُرِفَ عنهم من جمال وهم يؤدّون على الشاشة تلك المشاهد الجنسية الفذّة لن تجلب لنا الإشباع، إلا أنّ إعجابنا بهم يأسرنا، ويدفعنا إلى ترقّب أفلامهم القادمة. أمّا نتيجة هذا التضخيم التجاري للجنسية فيتمثّل بتركيزٍ فجٍّ على "الجنس"، بمعنى الجنسية التناسلية في جوهرها، وحدٍّ أو إقلالٍ من مصادر السعادة العميقة التي يمكن أن تُسْتَمَدّ من الإيروسية، وتوسّعٍ في الشعور الحسّي الشهواني. ويضرب ماركوزه مثالاً على ما يمكن أن يعنيه هذا الفارق:

> **لنقارن بين ممارسة الحبّ في مَرْج وممارسته في سيارة، أثناء نزهة العشاق خارج أسوار البلدة وأثناء نزهتهم في شارع مانهاتن. ففي المثالين تسهم البيئة في تركيز الطاقة الليبيدية وتستدعيها، وتنزع إلى اكتساب الصفة الإيروسية**

... وبالمقابل، فإن البيئة المميكنة تبدو كأنّها تسدّ الطريق على تعالي الليبيدو مثل هذا التعالي الذاتي ... ويغدو الليبيدو أقلّ "تعدداً في صوره" وأقلّ قدرة على دفع الإيروسية أبعد من الجنسية المُوَضَّعَة، هذا الجنسية التي تتعزّز وتشتد

(1994، 73).

فما يراه ماركوزه هو أنّ ممارسة الحبّ في محيط طبيعي توفّر إمكانيات إنسانية لا تتواجد في عالمنا المديني. وكأننا، إذ نمارس الحبّ في بيئة مدينية "غير طبيعية"، نغدو مهووسين بالأعضاء التناسلية، لأنّ فيها تكمن آخر صلة لنا مع الطبيعة كمصدر للسعادة. أمّا ممارسة الحب في الطبيعة فتوفر لنا فرصة التعالي على حياتنا العادية باختبار ما نتقاسمه مع الطبيعة. ففي مثل هذه الظروف لا يكون الشعور الليبيدي متركّزاً ذلك التركز المُفْتَعَل على الجنسية التناسلية، بل تتيح لنا تلك الظروف شعوراً حسّياً أو شهوانياً أوسع وأرحب حتى إنّ المحيط ذاته يغدو إيروسياً.

ومثال ماركوزه هذا هو مثال غريب بعض الشيء إذْ يرد في **الإنسان ذو البعد الواحد**، الذي هو كتاب سياسي إلى حدٍّ بعيد، غير أنّه يلقي الضوء على اهتمام ماركوزه بكلٍّ من فرويد وفكرة السعادة. وهو، في كتابه **إيروس والحضارة** (1955) يميّز بين الكبت والكبت الزائد. فهو يسير على خطى فرويد في إقراره إنّ المجتمعات **جميعاً** تقتضي شيئاً من كبت الحياة الغريزية إذا ما أرادت أن تقوم بوظائفها. غير أنّ ماركوزه يدرك، بخلاف فرويد، أنّ أنواع الكبت المطلوب ومستوياته تتنوّع تاريخياً. فمستويات الكبت ترتبط بـ ندرة السلع التي تشترط طريقة قيام المجتمع بوظائفه. وحين تتواجد شروط ندرة بالغة، فإن ذلك يتطلب مزيداً من كبت الحياة الغريزية، الذي يضمن أن تُسْتَعْمَل المواد المتوفرة بطريقة منضبطة وفاعلة قدر الإمكان. ومع أنّ التقدم التكنولوجي في المجتمعات الرأسمالية الحديثة قد مكّن هذه المجتمعات من التغلب على الندرة إلى حدّ بعيد، إلا أنّ ذلك لم يترافق مع انخفاض موازٍ في درجات الكبت. فالناس في مثل هذه المجتمعات لا يزالون يعيشون في حالة من الخوف الاقتصادي. والسبب في ذلك هو أنّ العلاقات الاقتصادية الرأسمالية والإنتاج السلعي قد تمّ تنظيمها على أساس كبتي؛ فهما لا يقتضيان من الأفراد أن يخضعوا لأخلاقيات عمل رأسمالية وحسب، بل أن يرتبطوا أيضاً بهذه الأخلاق عن طريق المكافآت الزائفة التي تقدِّمها الفيتشية السلعية. والحال، أنّ ثقافة "العمل المتواصل" المعاصرة، واستهلاك السلع

المتزايد أبداً، وعولمة الرأسمالية هي أمور تبيّن ما تحوزه رؤية ماركوزه هذه من أهمية راهنة. ولعلّ حالةً من **الكبت الزائد** هي التي تشكّل أساس تصّورنا للتقدم مع أنّ تلك الزيادة لا تخدم حاجات الأفراد، بل حاجات المنظومة.

ويُلمح مثال ماركوزه أيضاً إلى موضوع آخر، هو موضوع السعادة البشرية، مع أنَّ فكرة السعادة ليست بالفكرة الرائجة في العلوم الاجتماعية. فحين تُعْنَى هذه العلوم بالقضايا الأخلاقية، غالباً ما تركّز على مفهوم العدالة. فهي مهتمَّة بما إذا كانت أوضاع معينة منصفة أم لا وبقَدْر هذا الإنصاف. ومن الأكيد أنّ قسماً كبيراً من أعمال هابرماز قد تركَّز على إقامة أساس لفكرة العدالة. أمّا ماركوزه، في"حول مذهب المتعة" (1968: الفصل الرابع)، فيدرك أهمية السعادة وأنَّ ثمة تعارضاً بين السعادة والمبادئ الأشدّ عقلانية، التي تشكل العدالة واحداً منها.

يمكن أن نتخيّل بشراً سعداء في مجتمع غير عادل، وبشراً غير سعداء في مجتمع عادل، غير أنّ ما يراه ماركوزه هو أنَّ بمقدورنا، مع تصّور واسع لـ **العقل** (بالأحرف المشددة)، أن نرى أنّ المبدأين ينطويان واحدهما على الآخر، وأنَّ من الضروري ألّا نتجاهل أيّاً منهما. وهو يهاجم الفكرة التي مفادها أنَّ السعادة هي شرط ذاتي داخلي بالنسبة للفرد، ويرى بدلاً من ذلك أنَّ حرية التمتّع بالإشباع الحسّي هي مما يشكّل أساساً للسعادة ويحوز إمكانيةً أو طاقةً كونيةً شاملة. ولا تُخْتَبَر السعادة على أنّها ظاهرة داخلية خصوصية إلّا حين تُقْصَر على مجال الاستهلاك، حيث تكون متوقّفة على ما يمكن لنا أن نستهلكه. وبالطبع، فإنَّ التمتّع بالسعادة يتوقف على امتلاك المرء لحريته في إشباع حاجاته، وهذا ما يتطلب ليس مزيداً من الوفرة وحسب، بل إعادة تنظيم جذرية للطريقة التي نختبر بها العالم، وإعادة بناء عملية الإنتاج فضلاً عن عملية الاستهلاك. هكذا يستبق ماركوزه ما ندعوه اليوم بـ "التكنولوجيا الناعمة" و"السياسة الخضراء". لكنَّ الأمر الأبعد هو أنّه كيما تحقق الكائنات البشرية إمكاناتها لا يكفي القيام بنقلة بسيطة إلى مجتمع أكثر إنصافاً، مثل المجتمع الشيوعي. فرؤيتنا ينبغي أن تكون أكثر طوباوية، وتعتمد مزيداً من الاعتماد على طبيعتنا الحسّية، الليبيدية. فالمجتمع العقلاني ينبغي أن يكون عادلاً وسعيداً على السواء.

وأفكار ماركوزه، مثل أفكار أدورنو، هي أفكار عرضة للنقد من حيث أنّها تعتمد على نظرة خاصة جداً إلى طبيعة الغرائز، وقدرتها على توليد مستقبل طوباوي. إلّا أنَّ أفكاره في أهمية السعادة بوصفها شيئاً "متجسّداً" مادياً، وفي حاجتنا إلى الحسّية بوصفها شيئاً مكبوتاً في ظلّ شروط الرأسمالية الحديثة العقلانية في الظاهر، تبقى نوعاً من التحدّي المهمّ الذي يُطلَق في مواجهة الافتراضات التقليدية.

خلاصة واستنتاج:

تعرّضت أعمال الجيل الأول في **النظرية النقدية** إلى عدد من الانتقادات، التي غالباً ما قامت على إخفاق هذا الجيل في تقديم تناولٍ للواقع دقيق ومرهف بما يكفي. ويُنْظَر إلى أدورنو على أنّه سلبي ومتشائم إلى حدّ بعيد ومفتقرٍ إلى الإحساس بأنّ الفاعلين يمكنهم أن يقوّموا منتجات صناعة الثقافة وأنهم يفعلون ذلك في الواقع. أما ماركوزه فَيُنْظَر إليه على أنّه أكثر إيجابية بقليل، لكن هذه الإيجابية تقتصر على تقديم أوهام خادعة ومضلّلة عن مستقبل طوباوي قائم على نظرة مبسّطة إلى النفس بوصفها تنقاد للغريزة الليبيدية (ليليداكيس 1995: 177-178). غير أنني أرى أنّ قوة أدورنو وماركوزه تكمن على وجه الدقة في تناولهما الذي لا هوادة فيه للطريقة التي تتخلّل بها منظومة الإنتاج والاستهلاك مجالات الحياة الأخرى، خاصةً تلك المفاعيل التي تتركها على الذات الإنسانية. ففي مثل هذه الظروف، يبدو الرواج الحالي للأفكار ما بعد البنيوية مثل فكرة "موت الذات" أو "الخطاب الذي لا ذات له" رواجاً إيديولوجياً. فأن تجد قيمةً فكريةً في الفكرة التي ترى أنّ الذات يكوّنها خطاب، وأنّ الذات ليس لها أيّة طبيعة أساسية تتعدّى ما يخلقه هذا الخطاب، هو أمر لا يعمل إلّا على ترسيخ وضع قائم تمَّ فيه التغلب على الذات والتسيُّد عليها. ولذلك، فإنّ تناول أدورنو وماركوزه لسيرورات التشيُّؤ، والفيتشية السلعية، والعقلنة هو نوع من التذكير الذي يجيء في الوقت المناسب بأنَّ الواقع الاجتماعي قد يكون "مبنيًّا" عبر خطاب، إنَّما ليس بحريَّة، وليس لمنفعة الناس الذين يقطنون هذا الخطاب.

ويثبت أوليفر جيمس (1998، 2000)، وهو عالم نفس سريري معاصر لا صلة له بـ **النظرية النقدية**، تلك اللوحة التي رسمها أدورنو وماركوزه والتي تبيّن أنّ مجتمعاتنا الاستهلاكية بوفرتها الشديدة إنّما تفقرنا انفعالياً، مع ما يترتّب على ذلك من عواقب مادية

ونفسية مباشرة. فاستخدام التقنية على غرار أداتيّ بحت أضَّر بالبيئة من نواح كثيرة، " فلم يَعُدْ ثمّة شكّ في أنَّ استخدام الهرمونات، والصَّادَّات الحيوية، والمركبات النتروفوسفاتية في السلعة الطعامية يُضْعف جهاز المناعة البشري". وعلاوةً على المفاعيل والآثار الفيزيولوجية على الدماغ، كانخفاض مستويات السيروتونين، يعتقد جيمس أنَّ هنالك هوّة فاغرة بين وعد السعادة الذي تحمله السلع الاستهلاكية وواقع الحياة. فالتباعد والتنافر بين الاثنين يؤدي إلى خيبة متصلة وزيادة كبيرة في مستويات الهمود العام، يفاقمهما استخدام العقاقير الطبية وغير الطبية للخلاص من هذا الوضع.

وتنضاف إلى هذا الوضع تلك الطبيعة المعقّدة التي تَسِمُ المكانة الاجتماعية في المجتمع المعاصر. فنحن جميعاً نحتاج اعتراف الآخرين بأننّا وما نفعله جديرون بالتقدير والاعتبار. وحين راح ماكس فيبر يكتب في أوائل القرن العشرين، كانت تراتبيات المكانة مستقرّة وثابتة نسبياً، أمّا الآن فاللوحة أكثر تعقيداً وأسرع زوالاً وتغيّراً. ولعلّ الرمال المتحركة التي تقوم عليها الهيبة الاجتماعية أن تكون سبب الاحتفاء بالكتّاب ما بعد الحديثين، لكنها لا توفّر للناس أرضية ثابتة لكي يعيشوا حياةً ذات معنى. فالرأسمالية تتطلّب قوة عمل مرنة تقبل عدم استقرار العمالة وممارسات العمل المتجددة على الدوام؛ وبالمقابل فإنّها لا تقدّم سوى الأزياء والهواتف النقّالة كمؤشّرات للجدارة. ولقد لاحظتُ كيف تُصْنَع الدعاية للجيل الثاني من الهواتف النقالة في بريطانيا لا لقيمتها التقنية بل لمظهرها. فأن تكون في شلّة من الأصدقاء مع هاتف قديم الطراز هو أمر مخجل، كما تقول لنا تلك الإعلانات.

وفي مثل هذه الظروف، لعلّ الذات الإنسانية تبدي بمزيدٍ من الوضوح والجلاء علائم التشوّه التي ألقى عليها أدورنو والآخرون الضوء منذ حوالي خمسين عاماً مضت: الشخصية النرجسية بوصفها لازمة التطور الرأسمالي. وسوف أستكشف في الفصل التالي كيف رأت **النظرية النقدية** إلى ما يتركه التطور الرأسمالي من أثر على حياة العائلة وما يثيره من تغيّرات في العلاقات الإنسانية.

قراءات إضافية:

إنّ أفضل مدخل إلى أعمال أدورنو هو، كما أشرت آنفاً، تلك المقالات التي يضمّها كتاباه **صناعة الثقافة** (1991) و**الأخلاق الصغرى** (1974)؛ كما يوفر كتابه **موشورات** (1981) هذه الإمكانية ذاتها. ويقدّم كتاب ديبورا كوك، **إعادة النظر في صناعة الثقافة** (1996) تأويلاً مدققاً ومحترساً لأفكار أدورنو يبيّن أنّها أشدّ دقّة ورهافة مما يشير نقّاده، حيث يمكن أن نجد تحدّياً جديداً للفكرة التي يطرحها وليامز (2000) ومفادها أنّ "التسليع" قد غدا الآن كونيّاً. أمّا مدخل جيرفيز (1998) إلى أدورنو فهو ممتاز، ويقدّم عرضاً لـ "الديالكتيك السلبي" مكتوباً بدقّة وأناة، إلّا أنّه بالغ الصعوبة، شأن كتاب جيليان روز **العلم السوداوي** (1978)، الذي يبقى، على الرغم من ذلك، أقرب إلى الوقائع. ويكتب ريتشارد وولن في كتابه **فالتر بنيامين: جماليات الخلاص** (1994) ما أحسبه أفضل وأوضح عرض لهذا **المنظّر النقدي** الأشدّ خفاء وصعوبة تفسير. وعلى كلٍّ مهتّم بالجدال بين بنيامين وأدورنو أن يقرأ الفصل السادس من كتاب وولن. أمّا ويلمر (1991) فيقدّم نقداً لآراء أدورنو الجمالية من وجهة نظر الجيل الثاني في **النظرية النقدية**. غير أنّ كتاب ماركوزه **الإنسان ذو البعد الواحد** (1994) لا يزال يقدّم أفضل المداخل وأيسرها إلى استخدام ماركوزه مفهومي التشيّؤ والفيتشية السلعية. ويمكن للقارئ أن يجد مدخلاً جيداً إلى كلٍّ من أدورنو وماركوزه في فصول من كتاب ترنر وإليوت **شخصيات في النظرية الاجتماعية المعاصرة** (2001).



6
النظرية النقدية والعائلة والشخصية النرجسية

عنيتُ في الفصل السابق بشيء من التفصيل بما اشْتُهِر به كلّ من أدورنو و ماركوزه من نقد للثقافة. وما سأُعْنَى به في هذا الفصل هو آراء **النظرية النقدية** الأقلّ شهرة في تدهور العائلة الحديثة ونوع "الفرد" البازغ كَعَرَض من أعراض هذا الاتجاه. وسوف أوضح ما تقوله **النظرية النقدية** في هذا المجال بالإشارة إلى عمل كريستوفر لاش الذي يربط أيضاً تلك التغيّرات الحاصلة على مستوى الثقافة مع التغيّرات في الحياة العائلية. وكان لاش و**المنظّرون النقديون** قد تعرّضوا للنقد من طرف النسويين وسواهم بسبب من افتراضاتهم البطريركية الرجعية ونظرتهم السلبية إلى الذات. وسوف أبيّن أنّ مفاهيمهم تقدّم لنا إطلالة على الحياة العائلية الحديثة أوسع بكثير من تلك المجموعة الهائلة من المفاهيم الجديدة التي سكّها كتّاب مثل أنطوني غيدنز.

والعنصر الأساسي في فهم **النظرية النقدية** للعائلة هو أنّ هذه الأخيرة تحتلّ مكانة محورية بين الفرد والمجتمع. وترى **النظرية النقدية** أنّ نوع الأفراد الذين تخرجهم العائلة يعبّر عمّا يحتاجه المجتمع في مرحلة معينة من مراحل تطوره. أمّا إمكانية القول إنّ المجتمع هو الذي يقرّر على نحو حتميّ مثل هذه الأمور فهي مسألة أخرى. ومن المؤكّد أنّ إريك فروم قد قلّ اقتناعه بتلك الخلطة بين ماركس وفرويد مما راح ماركوزه وأدورنو يستخدمانه في تحليل الأمور، وفضّل نظرةً أكثر فعالية وتفاعلاً، وهي النظرة التي فضّلها أيضاً جيل **النظرية النقدية** الثاني. بل إنّ كتّاباً معاصرين آخرين ممّن أبدوا تعاطفاً مع مطامح الجيل الأول راحوا يضعون تحت طائلة

الشك ذلك التشابك الصلب الذي أُقيم بين ماركس وفرويد والذي أطاح في النهاية بكل "استقلال" للذات (جيسيكا بنجامين، 1977، كرايب 1989 : الفصل السادس، وايتبوك 1995: 24-41، وكذلك كاستوريادس 1997: 310-318). غير أنّ ذلك لا يلغي، كما يعترف كرايب، أنَّ تحليلات **النظرية النقدية** توفِّر أساساً مهماً لفهم الأمور فهماً أوسع، وتذكرةً في حينها بأنّ الإعلاء الحالي من شأن "الذات المرنة" الحديثة لدى غيدنز، إنّما تكمن خلفه العلاقات الإنسانية الفعلية والواقعية. وهذا ما سوف أتناوله في هذا الفصل.

هوركهايمر و"العائلة البرجوازية":

تشتمل مقالة هوركهايمر الأساسية "السلطة والعائلة" (1936)، على رأيه الذي ينظر فيه إلى العائلة بوصفها دعامة من دعائم المجتمع (1972: 98):

> **تتولّى العائلة، بوصفها واحدة من الفاعليات التكوينية المهمة، أمر نوع الشخصية الإنسانية التي تحتاجها الحياة الاجتماعية، وتوفِّر للكائن البشري قدراً كبيراً من التكيُّف الذي لا بدّ منه مع سلوك سلطوي التوجّه يعتمد عليه وجود النظام البرجوازي ذلك الاعتماد الشديد.**

ومع أنّ هوركهايمر يعبِّر عن علاقة العائلة بالمجتمع بلغة وظيفية إلا أنَّ نظرته الضمنية هي أقلّ انسجاماً وأكثر ديالكتيكية مما نجده في التناول الوظيفي المباشر. فالعائلة عند هوركهايمر تنمّ على توتّرات المجتمع الواسع المتناقضة. فكما سعت عائلة الطبقة الوسطى في مرحلة الرأسمالية التنافسية (من 1850-- 1920 تقريباً) إلى ترداد أصداء تلك السمات التي تميّز العائلات الارستقراطية عن طريق إظهار الثراء والتباهي به، هكذا تتّخذ عائلة الطبقة العاملة من عائلة الطبقة الوسطى نموذجاً للسلوك تسير عليه. غير أنّ شروط المجتمع البنيوية تجعل مثل هذه المحاكاة أمراً متناقضاً في كلا الحالين. فعائلة العامل مدفوعة بالضرورة إلى ضَرْب من العبودية المأجورة، ما يحول بينها وبين تحقيق مطامحها المستمّدة من الطبقة الوسطى. إلا أنَّ ذلك لا يحول دون تماثل بنى الشخصية البازغة في كلٍّ من العائلتين البرجوازية والعاملة، كما يرى هوركهايمر؛ فكلٌّ منهما متوجّهة صوب سلطة الأب البطريركي "الشرعية".

ما يهمّ هوركهايمر هو ذلك التناظر بين سمات شخصية الأب والسمات الاقتصادية التي تميِّز الرأسمالية التنافسية. وهو يقيم الصلة بين الطرفين عن طريق مفهوم العقل الأداتي. فـ **المنظِّرون النقديون** يتبعون فيبر في اعتقاده أنَّ العقل الحديث قد اخْتُزِل إلى أساسياته التقنية. وكان فيبر قد التقط الفكرة في مفهومه عن الـ"Zweckrationalität" أو العقل غائيّ التوجّه، حيث يكون الإلحاح على العقل بوصفه حساباً مجرّداً ونزيهاً لأنجع الطرق في تحقيق غاية معينة أو هدف معين. وهو يضع ذلك قبالة أشكال العقل قيميّة التوجّه التي نجدها في المجتمعات ما قبل الحديثة. فالإلحاح الحديث على **وسائل** تحقيق الأشياء، إلى الدرجة التي غدت بها هذه الوسائل غايات بحدّ ذاتها، وحيث نقوم بالأشياء فقط لأنها ممكنة تقنياً، هو الذي يضفي على العقل الحديث خاصيته الأداتية المميّزة (فيبر 1978 [1922]: 85–87) هكذا نصل إلى حالة اختبار العالم وعيشه بوصفه تشكيلة من الأشياء أو الموضوعات المتاحة للتلاعب. أمَّا عنايتنا فتتركّز على أنجع الطرق التي تمكننا من التلاعب بالأشياء وليس على شرعية القصد أو الغاية التي نرمي إليها من وراء ذلك التلاعب. ويقدم زيغمونت بومان (1989) مثالاً واضحاً عمَّا يمكن لهذا أن يعنيه. ففي الحرب العالمية الثانية غدا الغاز الطريقة المفضّلة للإبادة في معسكرات التجميع النازية لأنّه طريقة أنجع في تحقيق الهدف المحدَّد. فالرصاص مُكلف، وطلب إطلاق النار على أناس أبرياء يمكن أن يثير اضطراب الجنود أيّاً يكن الأمر. وما يلفت الانتباه في الوحشية الطاغية التي ينطوي عليها هذا النوع من العقلانية، دَعْ عنك الفعل ذاته، هو أنّ ثمَّة نوعاً من المنطق الذي يحكمها: منطق العقل الأداتي حيث تنحسر شرعية الأهداف وتحتجب تماماً خلف الإلحاح على الوسائل[1].

يعتمد هوركهايمر ضمنياً على تناول فيبر الشهير لظهور الرأسمالية في كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**. فالخصائص الحسابية، الأداتية التي تقتضيها روح الرأسمالية تنتج شكلاً من التفاعل نُزِعَ عنه الطابع الشخصي وذاتاً إنسانية (ذكرية) قادرة على الانضباط الذاتي الصارم، وعلى العمل بصورة مستقلّة عن الآخرين، بل وعلى التعامل مع ذاتها بوصفها أداة لتحقيق الغايات. ولا شكّ أنّ ثمّة شيئاً من الغموض أو الالتباس لدى هوركهايمر وأدورنو فيما إذا كانت هذه الطريقة في سير الأمور تنشأ مع الرأسمالية أم أنَّها جزء من الفكر الغربي منذ اليونان القديمة عَمِلَت الرأسمالية على تضخيمه وحسب. ومع ذلك، فإنَّ هذه الفكرة السوسيولوجية قد خُلِطَت من ثمَّ مع التناول الفرويدي لبنية الشخصية الإنسانية.

(1) يجد القارئ رأياً معارضاً لبومان على هذا الصعيد في ستون (1996: 119–129)

فشخصية الأب تبرز ككيان مستقلّ قويّ لبنيته النفسية تأثيراتها العميقة على الآخرين في العائلة. والرأسمالية تحتاج إلى المقاولين الحسابين التنافسيين وتنتج فرداً ذكراً "مثالياً" يستبطن أعضاء العائلة الآخرون نظرته السلطوية التحكمية. وثمّة أسباب سوسيولوجية واضحة لهذا الأمر، خاصّةً اعتماد اقتصاد العائلة على المعيل الذكر، إلا أنّ العملية أكثر انتشاراً ونفاذاً. فالبروتستانتية لا تعدّ قوّة الأب العليا واقعةً طبيعيةً وحسب بل تعدّها واقعةً أخلاقيةً أيضاً، وبذلك تتلقّن الأمهات والأطفال أنّ يُقَدِّرْنَ عالياً ذلك التفوق (هوركهايمر 1972: 100) ولقد انطوى ذلك على عنصر تقدّمي، ذلك أنَّ:

> **تحكّم الفرد بنفسه، والاستعداد للعمل والانضباط، والقدرة على التشبّث بأفكار معينة، والاتساق في الحياة العملية، واستخدام العقل، والمثابرة والالتذاذ بالنشاط البنّاء ما كان لها جميعاً إنّ تتطور، في هذه الحالة إلا في ظلّ إملاء وإرشاد الأب الذي تلقّى تعليمه في مدرسة الحياة.**
>
> (1972، 101)

بل إنَّ هذه الميول التقدمية لم تقتصر على "النشاط البناء". فحين لم يكن ضغط الأب ذلك الضغط الشديد، وعَملَ حنان الأم على تخفيفه وزيادة سلاسته، كان ثمة إمكانية لإنتاج أفراد يميّزون أخطاءهم ويسيرون على خُطَا الأب في إبداء "موقف مستقل"، والابتهاج بمزاجهم الحرّ وانضباطهم الداخلي؛ أفراد يمكنهم إنّ يمثّلوا السلطة فضلاً عن الحرية ويمكنهم إنّ يمارسوا كليهما (هوركهايمر وأدورنو 1973: 141). ولم يكن هوركهايمر غافلاً بالطبع عن أنّ الفردانية قد قُسِمَت قسمة ليست بالعادلة أو المتساوية، فحياة النساء، نظراً لتبعيتهن الاقتصادية، قد صاغها المجتمع البطريركي بطريقة سلبية تلك الصياغة الشاملة. فالأمر لا يقتصر على احتياجهن للرجال من أجل المال بل يتعدّاه إلى سلسلة من العوامل الأخرى التي تخلّف لديهن الحرمان. ذلك أنَّ مجالات التعليم، والثقافة، والدين، والتشريع تتّسق جميعاً مع الافتراضات الذكورية عن دونية النساء النسبية وتغلق أبوابها في وجههن (1949: 385–386) غير أنّ الأم على الرغم من دورها الخاضع، تُلْهِمُ، بفضل موقعها البنيوي، معارضةً معينةً ضد الأب، هي معارضة ضرورية لتطور الفردية. كما ينتهي إليها، نظراً لإقصائها عن المجتمع الواسع، أن تتعهّد بالرعاية مُثُل الحب، والدفء، والتضامن. وهكذا، في الوقت الذي ينبغي أن نضع فضائل الفردانية البرجوازية قبالة خلفية من المسبّبات الاجتماعية، مثل

الحاجات التي تفرضها السوق الحرة، فلا نكسوها على نحو إيديولوجي بمصطلحات دينية أو ميتافيزيقية، نجد أنَّ هذه الفضائل تشتمل على عنصر مهمّ في بناء إحساس الفرد بالاستقلال والسعادة.

ونموّ الفردانية، حتى في ظلّ الشروط المشوّهة التي تفرضها الرأسمالية، هو أمر مهم، ليس لأنّها تدلّ على خروج الفرد من ربقة التقليد وحسب، بل أيضاً لأنّها مصدر التمرد الممكن في المستقبل. فالأفراد الذين يدركون صوابية استقلالهم تكون لديهم القدرة على مقاومة الشروط التي تُنكر عليهم هذا الاستقلال، والمشكلة هي أنّ الفردانية ذات التوجه الذكري التي عرفتها الرأسمالية الباكرة باتت مهددَّة، ليس من قِبَل العمال الساعين وراء تحررهم الاقتصادي، بل من قبَل شكل جديد من الرأسمالية التي أعادت بناء الفرد بوصفه مخلوقاً مذعناً ومطواعاً تماماً.

الرأسمالية الاحتكارية والمجتمع "بلا أب":

عَمِل هوركهايمر في مقالتين من مقالاته هما "السلطوية والعائلة اليوم" (1949) و"العائلة" (هوركهايمر وأدورنو 1973 [1956])، على صقل النظرة التي مفادها أنّ السلطة ما إنْ تمارسها العائلة وشخصية الأب، حتى تخلفها سلطة النظام غير الشخصية. فباسم العقل الأداتي، يغدو النظام هو ما ينبغي أن يُطَاع الآن، وليس شخصية الأب. وإذا ما كان للفكرة التي مفادها أنّ العائلة في أزمة طابعها المعاصر إلا إنّ هذه الفكرة كانت موضوعة مألوفة وسبباً للأسف بين المفكرين المحافظين حتى في الوقت الذي كان هوركهايمر يكتب فيه. ولقد شعر هوركهايمر أيضاً بالأسف، لكن أسفه كان نابعاً من الخوف من أنّ العائلة تتقوّض بوصفها معقلاً ضمنياً من معاقل المقاومة.

فلكي تكون المقاومة ممكنة، ينبغي استبطان سلطة الأب والتمرد عليها، غير أنّ البشر في شروط الرأسمالية الاحتكارية يضطرون لرؤية أنفسهم موظّفين لدى شركات متكتّلة، حيث الإذعان المرن لحاجات الشركة التجارية تكون له اليد العليا. وبمعنى آخر، فإنَّ الآباء لا يكون لديهم ما يعلّمونه لأبنائهم، ربما ماعدا القيمة الضمنية التي يحوزها الإذعان للسلطة الاقتصادية.

وفي هذه الأيام تتعاقب بسرعة كبيرة أجيال تعتبر ما سبقها "قديم الطراز"، كما لو أنّ القضايا المتعلقة بطريقة العيش الأفضل ليست سوى مسائل من الطراز العابر سريع الزوال، شأن الشروط المتعلقة بتغيُّر الحياة. وثمّة اليوم عدد من البرامج التي تُبَثُّ نهاراً على التليفزيون البريطاني وتقوم باستقصاء مسائل من النوع الشخصي الحميم إلى أبعد الحدود، وتُقَدَّم فيها نصائح يطلقها أنصاف خبراء. وهي برامج تعمل على أساس أنّ الجميع يتوقون اليوم للنصيحة بشأن حياتهم الداخلية تقدّمها سلطة من خارج العائلة. بل إنّ هذه البرامج عادة ما تُظْهِر العائلة على أنّها مختّلة الوظيفة.

ففي ظلّ الشروط السابقة كان البشر يتعرّفون أنفسهم بكلّ ما في الكلمة من معنى عن طريق ما هم عليه، سواء كانوا أسياداً أم عبيداً، وكان ذلك "مرتبطاً بمكان، وماض، ومصير". أمّا في شروط المجتمع الجماهيري فهم ذرّات معزولة، لا تتعرّف إلا من خلال مؤهّلاتها، أو ما تستطيع أن تستهلكه، تلك الأشياء التي تعمل كلصاقات خارجية تحدّد الهوية وتعرّفها ومع إنّ هذه الشقّة بين الفرد والإحساس العضوي بالوحدة كانت قد انطوت على تحررنا من تراتبيات التقليد الصارمة، إلا أنَّ لها جانبها الآخر أيضاً.

يلاحظ هوركهايمر أنّ الأمومة قد غدت خاضعة للعقل الأداتي، وصار يُنْظَر إلى تنشئة الأطفال على أنّه نشاط اختصاصي. ومع أنَّ الأمهات لا يزلن يحببن أطفالهن، إلا أنّهن رحن يخططن رعايتهم بطريقة "عقلانية" باردة، لضمان أن يتوفَّر للطفل أفضل النصح الاختصاصي المتاح فيما يتعلق بصحته وتعليمه. بل إنّ النساء يتقصّدن، في مجال التنشئة، أن يعاملن الطفل "بنسبة متوازنة جيداً من التأنيب القاسي والمودة الدافئة كما تنصحهم الأدبيات النفسية الرائجة المبسطة"، بحيث أنّ الحب ذاته "يُدَار كمقوِّم من مقومات الصحة النفسية"، وتغدو الأمومة ضَرْباً من الاختصاص (هوركهايمر 1949: 387). وكما هو الحال مع الرجال، كذلك مع النساء، فإنَّ العلاقات الملائمة للسوق تغزو الآن العلاقات داخل العائلة وتبدّلها.

أما مصير الأبوَّة فهو مصير يوقع الكآبة في النفس على النحو ذاته. فلعلَّ الآباء لا يزالون يبدون علامات السلطة وأماراتها، لكن الأطفال "سرعان ما يكتشفون أنّ الأب ليس تلك الشخصية القوية بأي حال من الأحوال"؛ فهو لم يعد "القاضي العادل، والحامي الكريم كما يُصَوَّر". وليس مدهشاً في هذا الحالة أن ينظر الطفل نظرة واقعية إلى "ضعف الأب المشروط

اجتماعياً" ويكّف عن التماهي معه بوصفه مصدراً للاستقلال الأخلاقي. وبدلاً من ذلك فإنّ الطفل الفتيّ يتطلّع إلى أبعد باحثاً عن صور أقوى "للآباء الفائقين"، تلك الصور التي كانت المخيلة الفاشية هي التي تقدّمها في أيام هوركهايمر. ويرى هوركهايمر أنّ تضافر الحب "المُعَقْلَن" من طرف الأم والضعف المشروط اجتماعياً من طرف الأب يترك أنا الطفل مكشوفاً مباشرة أمام المجتمع الواسع وهشّاً إزاءه. فاستبطان السلطة الذي أفضى من قبل إلى تفردن الطفل وإلى تشكّل أنا قوي ومستقل خبا أمام الامتثال المباشر للضغوط الخارجية. أمّا النتيجة المترتبة على ذلك فتتمثّل في سعي الطفل وراء الرشد أو البلوغ قبل الآوان، وهكذا "يسلك كراشد صغير ماكر ليس لديه أيّ أنا مستقل ومتّسق لكن لديه قدراً هائلاً من النرجسية" (هوركهايمر 1949: 390). ويرى هوركهايمر أنّه في حين كان يمكن للطفل في السابق أن يتماهى مع استقلال الأب، فإنّ المعيار قد غدا الآن متمثّلاً بـ "النجاح" والشعبية، و"النفوذ". وباختصار، فإنّ هوركهايمر يرى أنّ الأطفال راحوا يتماهون الآن مع كلّ ما هو قوي وفاعل اجتماعياً. وما يصفه هو الشروط الاجتماعية-التاريخية التي تشكّل، من وجهة نظر التحليل النفسي، أساس ظهور الشخصية النرجسية بوصفها ملمحاً عاماً من ملامح الحياة الحديثة.

التحليل النفسي وثقافة النرجسية:

كثيراً ما استخدم **المنظّرون النقديون** المفاهيم الفرويدية في وصف النتائج التي رتّبها التغيّر الاجتماعي على بنية الشخصية. وإذا ما كان صحيحاً أنَّ هذا الوجه من أوجه عملهم قد نبع في الأصل من الرغبة في تفسير افتقار الطبقة العاملة إلى الطاقة الثورية، إلا أنّهم لم يكونوا منهجيين في الطريقة التي طبّقوا بها تلك المفاهيم. ولذلك فإنني سأبدي قَدْرَاً معيناً من التقدير الاستقرائي في تبياني للكيفية التي غذّت بها أفكارهم تلك الأطروحة العريضة الخاصّة بما يدعوه كريستوفر لاش (1979) ثقافة النرجسية، والكيفية التي يرتبط بها كلّ ذلك بعمل فرويد.

يتمثّل واحد من تناقضات **النظرية النقدية** التي لفتت جيسيكا بنجامين الانتباه إليها (1977) في أنَّ أدورنو وهوركهايمر يطابقان، في كتاب مثل **ديالكتيك التنوير**، بين سيرورة "التنوير" الغربيّ وتطور العقل الأداتي، الذي يشكّل التلاعب والسلطوية سمتيه الأساسيتين. غير أنَّ أدورنو وهوركهايمر، في عملهما عن العائلة، يبديان أسفاً على ضياع شكل من الحياة

العائلية قائم على **سلطة** شخصية الأب وقدرة الأطفال على استبطان هذه السلطة وإعادة إنتاجها. وسوف أدع هذه القضية جانباً لوهلة، إلا أنّها تعبّر عن توتّر في عملهما، مع أنهّما لم يكونا بالغافلين عنه، الأمر الذي تدلّ عليه محاولات أدورنو تطوير نظرة إلى العقل هي تلك النظرة الديالكتيكية السلبية التي أشرت إليها في فصل سابق.

وسواء كان أدورنو وهوركهايمر قد تاقا خفية أم لا إلى الشخصية السلطوية بوصفها نموذجاً للفردانية الفعلية، فإنَّ مفهوم النرجسية، كما يشير كوك (1996: 21)، هو المفهوم النفسي الأساسي في تحليلهما للأذية التي أنزلتها بالفرد تلك التغيّرات الحاصلة في النظام الرأسمالي. وقد وصف أدورنو نفسه هذا المفهوم بأنه "من بين اكتشافات فرويد الأشد أهمية" (أدورنو 1967/68: الجزء 2: 88)، ويمكن أن نرى إلى استخدامه إياه في مقالتيه "النظرية الفرويدية ونموذج الدعاية الفاشية" (أراتو وغيبهارت 1978: 118 وما يليها)، و"علم الاجتماع وعلم النفس" (أدورنو 1967/ 68)، وإن كان لا يستخدمه في كتابه الشخصية السلطوية (أدورنو وآخرون 1950).

تعود أصول فكرة الشخصية النرجسية إلى نظرية فرويد في سيرورات النمو العقلي من الطفولة إلى البلوغ. وباختصار شديد، فإنَّ على الطفل الصغير أن يتعلّم شيئاً فشيئاً إنّ يمايز نفسه عن أمّه؛ عليه أن ينتقل من كونه واحداً وإيّاها، معتمداً عليها كل الاعتماد، إلى حالة من إدراك انفصاله واستقلاله الممكن. وكلّ من لديه أطفال يعلم مقدار الاضطراب الذي يمكن أن يعتري الطفل لمجرّد خروج أمه من الغرفة لوهلة صغيرة، فلا يعود بمقدور كلمات المؤاساة مهما تكن أن تهدّىء مخاوفه وغضبه. ومما يتضافر مع ذلك حاجة الطفل الصغير النهمة إلى تسكين شهواته عن طريق الطعام، والدفء، والتسلية، كما لو أنّه مركز الكون، وكما لو أنّ هذا الكون، الذي هو أمّه، ليس موجوداً إلا لإشباع هذه الحاجات. وإبداء القدرة الكلية هذا هو ما يعدّه فرويد ضَرْباً من النرجسية الطفلية السويّة. وكلمة "النرجسية" مستمدّة من الإله اليوناني نرجس، الذي نظر في بركة ماء وسحرته صورته إلى حدّ أنّه وقع في حبها. ومنذ ذلك الحين لم يعد يجد قيمة في أيّ شيء ما لم يكن انعكاساً لذاته أو صورة من صورها. غير أنّه في الوقت الذي يكون على الطفل الصغير أن يتكيّف مع الواقع، ويدرك في نموّه، ذلك الإدراك المؤلم، أنَّه ليس مركز الأشياء، بل أناً واحداً بين أناوات أخرى، يمكن للبالغين في شروط معينة أن يبدوا علامات "النرجسية المرضية"، التي هي نوعٍ من النكوص، أو بصورة أدقّ نوع من عودة العناصر النرجسية التي كانت قد ظهرت أولاً في الطفولة.

رأى فرويد أنَّ النمو وصولاً إلى البلوغ هو سيرورة تتمّ على مراحل. وتشتمل هذه المراحل على عناية الفرد بقضايا مثل الخوف، والقلق، والحبّ، والكراهية تحدث بأشكال مختلفة في أوقات مختلفة. ولا ينبغي النظر إلى هذه المراحل على أنّها بالغة الوضوح والتحديد، أقلّه لأنّ حلّ قضايا مرحلة معينة لا يعني مغادرة المشكلات التي تُصادَف فيها. ففي الطفولة الباكرة، قبل الثالثة تقريباً، يجتاز الطفل المراحل الفموية، والشرجية، والقضيبية، قبل أن يواجه المرحلة الأوديبية، حيث يبرز إلى المقدمة الاختلاف الجنسي بين الصبيان والبنات.

وتحتلّ عقدة أوديب مكانة مركزية في تطور النرجسية. وهذه العقدية هي مجموعة من المشكلات والحلول التي يواجهها الفرد في هذه المرحلة. ويذكر فرويد أنَّ الطفولة الأولى ليست خالية من الجنس كما يعتقد الفهم الشائع، بل هي فترة من الجنسية الضمنية أو المُضْمَرَة، توفر الأساس الذي يتعلّم منه الطفل بالتدريج أن يصبح ذكراً أو أنثى. فحتى سنّ الثالثة تقريباً، يكون الطفل ثنائي الجنس، فجنسيته أو جنسيتها لا تنتظمها بعد تلك الضروب من التمييز بين الذكر والأنثى ممّا نعرفه في حياة البلوغ. وفي المرحلة الأوديبية، ينظر كلٌّ من الصبيان والبنات إلى أمهاتهم، اللواتي فَرَّجْنَ عنهم وأنشأنهم، على أنهنَّ موضوعات للحب والرغبة. وغالباً ما يعبّر الصبيان الصغار عن رغبتهم في الزواج من أمهاتهم عندما يكبرون، إلا أنّ رغبة الصبي في أمّه مُقَدَّر لها أن يعترضها الأب، بما يحوزه كبالغ من قوة واضحة وتفوّق أكيد. ولا يستطيع الصبي أن يخلف أباه في عواطف أمّه ويحلّ محلّه، بل عليه أن ينتظر إلى أن يصبح بالغاً كيما يسعى وراء بدائل. وإزاء هذا وقبالته، فإنَّ الآباء غالباً ما يُرَى أنّهم يشعرون بالغيرة من أبنائهم الذين يتلقون فجأة كلّ الحب والاهتمام الذي حسبوا أنّه كان قد ادُّخِر لهم وحدهم (كرايب 1989: 43).

وعلى الصبي أن يتخلّى عن رغبته في أمّه وإلّا دخل في صراع مع والده، الذي يمكن أن يبدو للصبي كأنّه الغول، حافظ النظام الذي يحذّر الطفل من مغبّة عدم انقياده لأمّه والخضوع لها، في الوقت الذي يشير فيه إلى حاجة الصبي لأن يواجه عالم الواقع القاسي كيما يكون "صبيّاً حقّاً". وبحسب فرويد، فإنَّ التنافس، على مستوى الاستيهام، بين الأب والابن يمكن أن يثير لدى الصبي خوف الخصاء، ذلك الخوف من أنّه إن لم يتقبّل وضعية الأب وموقعه لدى الأم، فإنّه يخاطر بقطع قضيبه. ولكي يتخلص من هذه المخاوف، فإنَّ على الطفل أن يتخلى عن رغبته في أمِّه ويتعلَّم أن يضبط سلوكه. وإذ يطور الصبي مثالاً للأنا

يستند فيه إلى أبيه، فإنّه يتعلّم أن يتماهى مع صورة الأب. وهكذا يغدو مثال الأنا، أو ما يريد الطفل أن يكون مثله، أساساً لأنا قوي ومستقل في الحياة اللاحقة.

وكما يشير النسويون، فإنّ فرويد يعطي أولوية منطقية لنمو الصبيان، مع إنّ سيرورات النمو التي تختبرها البنات ليست أقلّ صعوبة. فالبنات يمكنهن أن يتماهين مع أمهاتهن إلى نقطة معينة، غير أنّ عليهنّ عاجلاً أم آجلاً أن يوجّهن رغبتهنّ تجاه بديل للأب، ربما يكون طفلاً يضعنه في النهاية. ومع أنّ لهذا نتائجه الحاسمة بالنسبة للطريقة التي نقوّم بها العائلة التقليدية، فإنّ ما اعتبرته **النظرية النقدية** مهماً، وما زاد كريستوفر لاش من أهميته، هو ما يبدو الآن من **أفول** عقدة أوديب (لوالد 1980: —384 404)، خاصةً بالعلاقة مع الدور التاريخي للذكر.

فإذا ما كان نمو الأنا، واستقلال الصبيان في النهاية، يعتمد على صراع باكر يتلوه تماهٍ مع صورة الأب القوي والمستقلّ، فما الذي تصير إليه تلك السيرورة حين يقتضي تغيّر العلاقات الاقتصادية من الذكر البالغ ألاّ يكون مستقلاً وقوياً، بل ذليل وخاضع لحاجات النظام؟ والجواب، باختصار، هو ظهور الشخصية النرجسية إلى جانب الأرضية التي تزدهر عليها مثل هذه الشخصية: ثقافة النرجسية.

وكما أشرتُ من قبل، فإنّ حلول المراحل المتعددة التي يجتازها الطفل ليست تلك الحلول المحدَّدة المحسومة تماماً، بل تشتمل على معاودة قضايا مشابهة في أوقات لاحقة من الحياة. وعلى سبيل المثال، فإنّ عناصر من المرحلة الأوديبية تعاود الظهور خلال المراهقة، حين تغدو العلاقة بين الآباء، والأطفال، والمجتمع الواسع بؤرة التركيز. وإذْ يركّز لاش على خصائص الشخصية النرجسية البالغة بالعلاقة مع تدهور سلطة العائلة، فإنه يلاحظ أنّ أعراض العصاب والهستيريا الكلاسيكية التي حدّدها فرويد على أنّها تنجم عن الكبت المفرط القائم في العائلة لم تعد تلك الأعراض التي يبديها المرضى للمحلّلين النفسيين. فهم يأتون الآن ويشكون من إحساس مبهم بالقلق، ومن شعور بالفراغ، ونوع من الخَدَر الداخلي الذي يعانيه الشخص على الرغم من نجاحه وشعبيته الظاهرين في العالم الخارجي. فالطفل في المجتمع "بلا أب" لا يُتاح له قطّ أن يتغلّب على الغضب والغيرة المتولّدين في المرحلة الأوديبية، ولذلك يكون محروماً، أو تكون محرومة، من الإحساس الداخلي بوجود غاية أو وجهةً ذاتية ممّا كان ينبغي لاستبطان السلطة أن يوفّره.

هكذا يعيش النرجسي الذكر عيشةً سطحية، فقد يكون زير نساء، وشخصية شعبية ناجحة عموماً، لكنه يخشى الالتزام والعلاقات الحميمة، إذ أنّها ترفع شبح الغضب الذي كان قد وجّهه في الأصل ضد أبويه، و لم يقدرا على حلّه أو إعادة توجيهه. ولأنّ اضطراب الحميمية الفعلية أمرٌ بالغ التهديد، فإنّ النرجسي يتعّهد بالرعاية موقفاً من الأشياء هزيلاً، فلا يلتمس سوى أن يكون جزءاً ممّا يمكن أن يسلّط عليه الأضواء، ويجعله مثالاً لما هو شعبيّ وقويّ. والانجذاب غير النقديّ إلى الأشياء التي تبدو قوية هو ما يرى أدورنو أنّه يشكل أساس الشعبية التي تتمتّع بها الفاشية. فواقع الأمر، أنّه في حين قد تكون العائلة التقليدية ذات السلطة المركزية قد عانت من الكبت المفرط، فإنّ العائلة الحديثة تعاني، ويا للمفارقة، من الكبت القليل، إلا أنها تنتج مع ذلك نمطاً للشخصية منصاعاً للسلطة ومطواعاً إزاءها.

وفي مقالته "النظرية الفرويدية ونموذج الدعاية الفاشية" (أراتو وغيبهارت 1978)، لا يربط أدورنو مباشرةً بين تدهور العائلة البطريركية وصعود الفاشية، كما لا يحاول القول إنَّ النرجسية قد سببَت الفاشية، بل يقول إنَّ النزوع إلى النرجسية قد وفَّر الأرضية النفسية لتطورها. فمن الأشياء اللافتة في الدعاية الفاشية افتقارها إلى أيّ محتوى عقلاني. فليس ثمّة برنامج ثبت أنّه صالح ويفي بالغرض على المستوى السياسي، ويبدو أنّ ما تنشده وتسعى إليه هو أن تطغى على أتباعها. ويعتقد أدورنو أنّ مثل هذا النشدان يمكن أن يُفَسَّر على أفضل وجه بالإشارة إلى الحاجات غير الواعية الأشدّ بدائية. فبدلاً من التعامل مع الأسباب الموضوعية للمشكلات، نجد أنّ نشدان الفاشية يتحقّق بصورة مباشرة عبر قوة الزعيم الطاغية، "المستعد لأنّ يبعث من جديد فكرة الأب البدائي المهدّد الذي يحوز القوة كلّها". ومثل هذه الشخصية أو الصورة تخدم علم نفس الجماعة، حيث بلغ غياب التماهي مع صور الأب الفعلية عن طريق عقدة أوديب حدّ أنّه لم يترك وراءه سوى الفراغ. وبمعنى ما، فإنّ مخيلة الدعاية الفاشية يجب ألا تكون عقلانية، ذلك أنّها كيما تسّد الفراغ ينبغي أن تعتمد على الحاجة النكوصية غير الواعية المتمثّلة بالتماهي مع أب يحوز القوة كلّها.

والوجه النرجسي في هذا الأمر هو وجه واضح. فأتباع الزعيم يختبرون شخصه على أنّه متماه معهم أشدّ التماهي، بحيث لا يعود ثمّة مجال لأيّ رؤية أخرى إلى العالم. ونظرة الجماعة الفاشية إلى الأشياء ليست بالنظرة المفتوحة أمام الأسئلة، لأنّ صورتها هي الوحيدة الجديرة بالنظر إليها، شأنها شأن الإله نرجس، "فالعضو، لمجرد انتمائه إلى الجماعة، هو

أفضل، وأرفع، وأنقى ممَّن يُقْصَون عنها". وحقيقة الأمر، أنّ أيّ نوع من النقد، وأيّ تحدٍّ من جماعة يُنْظَر إليها على أنها خارجية، من المحتمل أن يُقابَل بردّة فعل عنيفة، لأنه يُخْتَبَر بوصفه "خسارة نرجسية... تثير السخط" لدى ذلك الطفل الذي يغضب إذْ يرى كليّة قدرته مهدّدة بحرمانها من موضوع حبّها (أدورنو في أراتو وغيبهارت 1978: 129-- 130).

ولكن كيف يمكن لتناول فاشية منتصف القرن العشرين هذا أن يفيد فهمنا للمجتمعات الغربية المعاصرة، حيث تبدو الحياة حرّة متخففّة من السلطة؟ يشير أدورنو إلى أنّ بنية اجتماعية معينة "تختار" ميولاً أو نزوعات نفسية لكنها لا "تعبّر" عنها، وهو يعني بذلك أنّ الظروف التاريخية المختلفة تعتمد على تشكيلات نفسية مختلفة لدى الذات البشرية، لكن التساوق بين نفسية مجتمع معيّن وبنيته الاجتماعية ليس تساوقاً مباشراً (أدورنو 1967/1968: 89-90). ولطالما اهتمّت **النظرية النقدية** بمحاولة تفسير مستوى معين من مستويات الواقع عن طريق مستوى آخر. وهكذا، في حين تختلف الشروط السياسية التي ميّزت ألمانيا النازية أشدّ الاختلاف عن الظروف التي نجدها اليوم، إلا أنّ الذات البشرية قد تتّسم بسمات نفسية مشابهة لتلك التي رأتها **النظرية النقدية** تنبعث في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته. ولا شكّ أنّ أدورنو قد شعر بأنّ شعبية الدعاية الفاشية ومنتجات صناعة الثقافة تنجمان عن لجوئهما إلى العناصر النرجسية ذاتها لدى الذات البشرية.

ويرى لاش (1979) أنّ ما يجعل الثقافة الحديثة نرجسية هو إلحاحها الطاغي على المظاهر. فمظهر الأشياء، والنجاح، والجنس، والشهرة هو ما يهّم أكثر من محتواها. بل إنّ مظهر النجاح قد غدا محتواه، بمعنى ما، حيث ما من نجاح إلا ذلك الذي نجده فيما يبدو شعبياً، ومرغوباً فيه، وهلم جراً.

لقد استوقفني مؤخّراً، وأنا أشاهد إنتاج تلفزيون BBC لعمل جين أوستن **كبرياء وهوى**، كم كان الرقص في القرن التاسع عشر مختلفاً عنه الآن. فالشكليات الصارمة التي تميّز رقص القرن التاسع عشر تبدو كابحة ومقيّدة قياساً برقص هذه الأيام. غير أنّ تماساً من النوع الجسدي والانفعالي على السواء كان ممكناً آنذاك، على الرغم من وضعه في إطار قاسٍ من التهذيب. أمّا اليوم، وبخلاف ذلك، فقد ذهبت الشكليات والتهذيب، وحلّ محلّهما ما يبدو على أنّه شكل أشد تحرراً وسهولة بما لا يُقاس. غير أنّ الشكل الحديث ليس أقلّ صرامة على طريقته، حيث يفرض على الراقصين إظهار الإثارة، إنمّا من غير تماس جسديّ. كما لو أنّ

الراقصين يرقصون بمفردهم، ويؤدّون ما يؤدّونه لتعظيم أنفسهم في أعين الآخرين. كما لو إنّ الراقصة تقول: "انظروا إليّ، انظروا كم أنا مثيرة، ألا تحسدونني، ألا ترغبون في امتلاكي، مع أنّكم لا تقدرون على ذلك". وبالطبع، فإنّ هذا لا يعني أننا نجد الآن من الجنس أقل مما كان عليه الحال في القرن التاسع عشر، فالعكس هو الصحيح، إلا أنّ الجنس بالنسبة إلى الشخصية النرجسية الحديثة، شأنه شأن الرقص، ينطوي على تفادي الحميمية وتجنّبها بدلاً من الوقوع فيها والانجرار إليها.

وصرامة الشكل في القرن التاسع عشر تضمن قَدْراً من المساواة بين الراقصين، أمَّا الشكل الحديث فهو شكل تنافسيّ، حيث يشقّ الراقصون المثيرون طريقهم إلى وسط الحلبة كيما يُرَوا ويتركوا أشدّ الأثر، في حين يكون على أبأس الراقصين إنّ يقنعوا بجرجرة أقدامهم جيئة وذهاباً على الهامش. فهذه ليست البيئة الديمقراطية التي توفّر للجميع فرصاً متكافئة للمشاركة، بل البيئة التي يكون فيها على الفرد أن ينافس بكل ما أوتي من طاقة كيما يكون موضع حسد الآخرين. وفي حين كان الرقص من قبل فرصة للتفاعل، وتمهيداً لإقامة علاقات شخصية أمتن، فإنه يُصَمَّم اليوم على نحو يعوق ذلك ويحول دونه. فالأمر لا يقتصر على تفادي الراقص الحديث ضَم شريكه لأنّ مثل هذا الضمّ سوف يحدّ من إظهاره لنفسه، بل يتعدّاه إلى أنّ الحجم الذي تشغله الموسيقا قد صار كبيراً على نحو يحول دون الكلام بين الراقصين. وهكذا لا تكون الغاية التي تتوخّاها مثل هذه البيئة تعزيز العلاقات الشخصية، بل تثبيطها وكبحها. والشخصية النرجسية تخشى من المخاطرة بإلقاء صاحبها أو صاحبتها في مهاوي علاقة شخصية، وتفضّل أن تتمسّك بما يدعوه لاش (1979: 37) "ضحالةً وقائية حذرة". وكما قال لي أحد الطلاب، فإنّ الحب "يبدو الآن قائماً على أن تتلاعب بالآخرين كيما يُعْجَبوا بك".

ولا يعني هذا، بالطبع، أنَّ كلَّ من يرقص في نادٍ ينطبق عليه ذلك المصطلح الفرويدي الخاص بالنرجسية المرضية. وثمّة خطر من أن تفضيَ محاولة إسقاط الشرط الذاتي الداخلي على المجتمع إلى تجاهل تعقيد ذلك المجتمع ونوعيته الخاصة. إلا أنني أعتقد، على الرغم من ذلك، أنّ قيمة **النظرية النقدية** تكمن فيما قدمته من أحجار بناء عريضة لتشخيص العصر. فما أشارت إليه **النظرية النقدية** قبل خمسين عاماً من توجّه صوب ضعف الأنا، ومن توجّهٍ تعويضيّ صوب الفردانية الزائفة، يقدّم الأدلة عليه ذلك النوع من التناول الذي نجده لدى

لاش. وكما يقول هذا الأخير (1979: 34)، فإنّ "كلّ ثقافة تعيد إنتاج ذاتها... في الفرد، وفي شكل الشخصية".

ويعتقد لاش، شأنه شأن **المنظّرين النقديين**، بأنَّ تدهور العائلة البطريركية قد ترك وراءه توترات غير محلولة مستمدَّة من مرحلة النمو الأوديبية. فعدم القدرة على التماهي مع أب قوي ترك الأفراد يُظْهِرون صراعاتهم بدلاً من تصعيدها أو كبتها. وهكذا تمَّ استدخال شعور الطفل بالقلق تجاه والديه أو والديها، ليُسْقَط، في مرحلة لاحقة، وبنوع من التعويض، على العالم الخارجي "مع استيهامات متعلقة بالثروة، والجمال، وكلية القدرة". وثمَّة طرق شتى لرؤية كيف يتجلّى هذا التوجه على المستوى الثقافي. وعلى سبيل المثال، فإنَّه يُنْظَر الآن إلى إدارة الانطباعات الشخصية وتدبّرها في عالم الأعمال على أنَّها ذات أهمية حيوية. فبدلاً من التركيز على المشكلات بقصد حلّها، ينبغي على الموظّف الإداري الشاب أن يظهر بمظهر الرابح والمنتصر. وعليه أو عليها أن يتعّهدا بالرعاية موقفاً لعوباً كموقف "المقامر"، فيتحركان بخفّة على الصعيد الانفعالي والأخلاقي، ويبديان تلك الطاقة التي يحسدها الآخرون.

ويشير لاش إلى دراسات تعود إلى سبعينيات القرن العشرين، إلا أننا نجد هذا النوع ذاته من التطور في عمل أحدث بكثير. ففي كتابه **تآكل الطّبع** (1998) يبين ريتشارد سينيت كيف تركت التغيّرات في نماذج العمل أثرها على طبع مُسْتَخْدَمي الشركة. ويميّز سينيت بين الطبع والشخصية. ويرى أنّ السّمات الأشدّ سطحية في "الشخصية" قد حلّت محلّ السّمات الأشدّ جوهرية في "الطبع". فالأعمال أو الوظائف في "الرأسمالية الحديثة مختلّة النظام" تتطلّب من المستخدمين أن تكون لهم "شخصية" وليس "طبعاً". فهم بحاجة لأنْ يُبْدوا في ممارستهم لأعمالهم قَدْراً هائلاً من المرونة ولأن يكونوا مستعدّين للتنقل من عمل إلى آخر على نحو متكرّر وانتهازي، وهذا يتطلّب "شخصية" وليس "طَبْعاً"، وهو يؤثّر على إحساسنا بالالتزام في ميادين الحياة الأخرى. فقد يرغب المرء في أن ينقل لطفله تلك الفضائل الأخلاقية المتمثلّة بالإخلاص، والثقة، والمسؤولية، لكن "شروط الاقتصاد الجديد التي تغتذي بدلاً من ذلك على تجربة يجرفها الزمن، من مكان إلى مكان، ومن وظيفة إلى وظيفة" تخلق نظرةً قصيرة الأمد ومتنازعةً مع تلك الرغبة. وهي تؤدّي على المدى البعيد إلى تآكل ليس الروابط التي تربط البشر معاً وحسب، بل أيضاً تلك المعالم التي تَسِمُ الحياة اليومية وتعزّز إحساسنا بأنفسنا. وحين لا نستطيع أن نعيش على نحوٍ مُنْتَظَم ومتواصل، لا يكون بمقدورنا أن نعلم مَنْ نحن.

وما يتقاسمه كلٌّ من لاش وسينيت مع **النظرية النقدية** هو ذلك الموقف المتشكّك حيال مظاهر المجتمع. فالاعتقاد بأنَّ ما يظهر ويطفو هو الحقيقة، كانبثاق شخصية جديدة، مرنة، منطلقة، متحرِّرة من قيود التقليد، ليس صحيحاً. ذلك أنَّ هذه الشخصية الأخيرة ليست فرداً متحرِّراً، ولا هي نتاج لفعل قوى حميدة. بل إنّ هذه القضية ليست بالجديدة على علم الاجتماع أيضاً. ففي كتابه الشهير **الأزمة القادمة في علم الاجتماع الغربي** (1971)، يوبّخ إلفن غولدنر نزعة غوفمان التفاعلية على إخفاقها المماثل في الوصول إلى أبعد من المظاهر. فقد عُنِيَ غوفمان، في كتب مثل **تقديم الذات في الحياة اليومية** (1971)، بالطريقة التي يتلاعب بها الأفراد بأنفسهم كيما يُحْدِثوا الأثر المرغوب فيه على من يحيطون بهم. والنتيجة أنَّ الأفراد لم يعودوا أكثر من آلات حاسبة سريعة تحسب أمر مظاهرهم ووظيفتهم دون أيّ انفعال. لكن خطأ غوفمان يتمّثل في افتراضه أنّ هذا المخلوق الحديث فائق المرونة هو النموذج الذي ينبغي أن نفهم على غراره الذوات البشرية جميعاً. ويرى غولدنر أنَّ ما وصفه غوفمان ليس سوى المناورات التي يجريها على ذاته رجل الشركة الأمريكية الحديثة، ذلك الشخص الذي ما من خيار أمامه سوى أن يناور.

ويرى لاش أيضاً أنَّ غوفمان قد وصف افتراضات المرونة لدى الذات الحديثة لكنه لم يتحدّاها. فعند لاش، أنَّ حاجة المرء لأن يحسب سلوكه ويضبطه تفضي إلى كفّ الفعل العفوي وتثبيطه، وهذه الحاجة هي في نهاية الأمر نتيجة "إيمان ضعيف بواقعية العالم الخارجي" (1979: 90). وبعبارة أخرى، فإنَّ الواقع في ثقافة نرجسية يبدو إلى حدٍّ بعيد كما لو أنَّه انعكاس للكيفية التي نختار بها أن نفكر ونعمل، وكما لو أنَّه بناء اجتماعي نبنيه نحن، بحيث تبدو الفكرة التي مفادها وجود شيء خارجي واقعي ومستقل عنَّا ضَرْباً من ضروب الوهم. فالحياة لا تبدو مؤلَّفة إلا من شبكة من العلاقات الاجتماعية التي نتفاوض معها ونحن نعي ذواتنا، كيما نقدّم أنفسنا آملين أن نحدث أثراً طيباً في "أدوارنا" المتعددة. ومثل هذه "الذات الأدائية" إنما تجد في المعلومات التي تلتقطها من الإعلان، والأفلام، والثقافة الجماهيرية عموماً، تلك الدعامات المعلوماتية التي تحتاجها لصقل الأداء وتلميعه.

أما ماركوزه (1955: 44)، فيشير إلى "مبدأ الأداء"، بطريقة تتصّل بما سبق على الرغم من اختلافها قليلاً. فعند ماركوزه، أنَّ "مبدأ الأداء" هو شيء برز في ظلِّ الشروط النوعية الخاصة بالرأسمالية الحديثة. وهو يقبل فكرة فرويد التي مفادها أنّ تطور الحضارة قد اقتضى

كبت الغرائز. ذلك أنّ على **مبدأ اللذة**، كما يقول فرويد، أن يتصالح مع **مبدأ الواقع**، وعلى الجانب الليبيدي، اللذّي من الحياة أن تتوسّطه متطلبات العيش في العالم الواقعي، حيث العمل وما يشبهه من ضرورات الحياة. غير أنّ ماركوزه يخالف فرويد في رؤيته أنّ **مبدأ اللذّة** و**مبدأ الواقع** متغيّران تاريخياً. ففي المجتمعات الرأسمالية، على سبيل المثال، يأخذ **مبدأ الواقع** شكلاً محدداً هو **مبدأ الأداء**. فإذا ما كانت الدرجات العليا من الكبت ضرورية في المجتمعات ما قبل الحديثة، حيث ندرة السلع المادية، لضمان توفير القوت والمأوى، فإنّ مثل هذه الندرة لم تعد موجودة في المجتمعات الحديثة، وميزة الرأسمالية العظيمة هي في خلقها إلى الآن مستويات يصعب تخيّلها من الثروة. غير أنّ الرأسمالية القائمة على أساسٍ من الاستغلال والكبت لا تستطيع أن تسمح لهذه الثروة بأن تُضْعِفَ سيطرتها على البشر. وعلى الواقع الرأسمالي أن يواصل فرض ذاته، الأمر الذي يتمّ له من خلال مبدأ الأداء. عليه أن يعدل حياتنا الغريزية بحيث نغدو مولعين بالكسب أكثر فأكثر ونسعى وراء الإشباع عن طريق استهلاك المزيد من السلع، الأمر الذي يتيح بدوره للرأسمالية أن تتوسّع إلى ما لا نهاية هذا الحدّ أو ذاك. وباختصار، فإنّ علينا أن نتعلّم أن نؤدي كذوات نرجسيّة سواء من حيث الإنتاج أو الاستهلاك.

ويقدّم لاش أمثلةً كثيرة عمّا تعنيه النرجسيّة الثقافية، وكيف تدلّ على وجود السِّمة الشخصية ذاتها لدى البشر، وهو في بعض الأحيان يتبنّى على نحو مباشر قول أدورنو إنّ صناعة الثقافة تستخدم "مسارب الأنا الأعلى غير الواعية". فلأنّ النرجسيّ عاجز أصلاً عن التماهي مع الوالدين "الصالحين" أو صور السلطة الأخرى، نجد أنّ أبطال السينما الشعبية، الذين غالباً ما يتّسمون بالعنف والحقد والغرابة البشعة، يبعثون من جديد تلك المخاوف والحاجات التي ولّدها التحدي الأبكر الذي لم يُحَلّ. ونحن، بمعنى ما، نستهلك الأسلوب الأدائي المذهل لدى الشخصيات السينمائية مثل رامبو، والروبوكوب، والتيرمينيتور، والتي يمكن رؤيتها، في طريقتها التي لا تكاد تكون بشرية، على أنّها تمثّل "صورة الأب البدائي" المنتقم، بحيث يشعر الجمهور بكلٍّ من الإزعاج والإثارة في آنٍ معاً.

ويشير لاش، في كتابه **ملاذ في عالم بلا قلب** (1977: 177)، إلى محتوى مسلسلات الرسوم الهزلية، والكوميديات التلفزيونية، وأفلام الجريمة. فغالباً ما يتساءل الناس لماذا نستطيب قصص الجريمة بكلٍّ هذا القَدْر. والجواب، كما يقترح لاش، هو أنَّ:

ميلودراما الجريمة تُحْضِر إلى ما يشبه الوعي صورة أبٍ شرير وفاسد، دُفِنَ لكنه لم يُنْسَ، وذلك في هيئة مجرم، أو "سيد للعالم السفلي"، أو شرطي يرتكب الجرائم باسم العدالة والقانون. ففي فيلم العرّاب، لا سبيل للخطأ في ذلك التماهي بين الأب المجرم والمجرم الكبير.

ويمكن القول إنّ محتوى أفلام الجريمة قد تبدّل تبدّلاً كبيراً بحيث بات المجرم ينتحل صفات بطولية في أغلب الأحيان. ففي بريطانيا، لا يزال الاهتمام قائماً بآل كراي، الذين اشتهروا في ستينيات القرن العشرين بما كانوا يبتزّونه من أموال الحماية والطريقة التي كانوا يقتلون بها أو يُرْعِبون كلّ من يقف في طريقهم. ولا تزال الصحف والتلفزيونات تعرض تلك المآتم المتفاخرة التي كانت تُقَام لموتى تلك العائلة، ولا تزال الأفلام والتلفزيونات تتقصّى حيوات الشخصيات الأساسية في تلك العائلة بتحديقة خائفة لكنها عازمة ومصممة في الوقت ذاته. ويبدو الأمر كما لو أنّ ما تمتع به رجال العصابات هؤلاء من قدرة كليّة يتخطّى اهتمامنا بالعدالة ويثير لدينا خليطاً من الرعب والإعجاب، دون أن نبدي مثل هذا الاهتمام برجال الشرطة الذين اعتقلوهم وضمنوا إدانتهم وتجريمهم.

حتى الشرطي الذي يخرق القانون لتحقيق غايته يكون في السينما أو التليفزيون على نحوٍ يثير إعجابنا بما لديه من أسلوب وتفرّد في المقصد؛ وهذان الأمران على وجه التحديد هما ما يُنْظَر إليهما كتبريرٍ لسلوكه. فنحن جميعاً نعلم أنّ عالمنا هو عالم غير آمن وبلا أخلاق، ولذلك يغدو الأداء على هذا الغرار ليس صائباً وحسب بل الشيء الوحيد الذي يمكن فعله. ولا شكّ أنَّ التفسير التحليلي النفسي لهذا الاتجاه ليس التفسير الوحيد الممكن. وقد بيّن كيلنر ورايان (1988) ثم كيلنر (1995)، من وجهة نظر تعود عموماً إلى **النظرية النقدية**، كيف أنَّ أفلاماً مثل سلسلة رامبو قد اصطبغت ذلك الاصطباغ الشديد بإحساس الفشل الأمريكي بعد حرب الفيتنام، حتى إنّ عملهما يُكْمِل ما أشرت إليه من عمل أدورنو ولاش ولا يناقضه. فعمل رايان وكيلنر يركّز على مستوى الإيديولوجيا، ويتوجّه صوب المزاج الثقافي، الذي يريانه على أنّه انعكاس للاتجاهات السياسية والاقتصادية، كما هو الحال في **الليبرالية اليمينية الجديدة والريغانية**.

ويرى لاش أنّ الإعجاب بـ "القوة" و"الشهرة" لا يتجلّى في مجال السينما والتلفزيون وحسب، بل في السياسة أيضاً، بوصفه عَرَضاً من أعراض رغبة البشر في أن يروا أنفسهم

كامتداد لأولئك الذين يحوزون مثل هذه "القوة" و"الشهرة"، سواء كانوا واقعيين أو متخيّلين. ولأنَّ النرجسيّ عاجز عن التماهي مع صورة سلطة "صالحة"، فإنّه عاجز عن التماهي مع الشهرة المبرَّرة التي تستحقّها بعض الصور. وبدلاً من ذلك، فإنّه يُعْجَب بـ "الشهرة" بحدّ ذاتها. ومن هنا ما نعلنه في بعض الأحيان من أنّ المشهورين غالباً ما يستمدّون شهرتهم من مجرّد كونهم مشهورين. وهذا اتّجاه تخدمه السياسة وتُعْنى به، إذْ تغدو أكثر فأكثر مسألة فرجة ومشهدية لا مسألة مضمون وجوهر. فحين يجد السياسيون أنهم يفقدون شعبيتهم في استطلاعات الرأي لا يسعون إلى مساءلة سياستهم، ولا يفكّرون أيّ تفكير في تبديل هذه السياسات، بل يعيدون رزمها وتوضيبها من جديد، زاعمين أنّ خطأهم الوحيد يتمثّل في أنّهم لم يقدّموا سياستهم على نحو جذّاب بما يكفي.

ولا يقتصر تجلّي النرجسية الثقافية على النطاق العام، فثمَّة الآن صناعة حقيقية للعلاجات التي يُرَاد لها أن تُعين الفرد على تحقيق ذاته. وكما يقول لاش (1979:92):

> **إننّا نعيش جميعاً، ممثلّين ومشاهدين، محاطين بالمرايا. ونحن نسعى من خلال هذه المرايا لأنّ نطمئن على قدرتنا على إثارة انتباه الآخرين والتأثير فيهم، وندقّق بقلق في كلّ لطخة يمكن إنّ تلهينا عن الصورة التي نودّ أن نُظْهِرَها.**

لا يشير لاش هنا إلى العلاجات الخاصة بالجمال وحدها، بل أيضاً إلى فكرة أوسع، مفادها أنّ "خلق الذات قد غدا أرفع شكل من أشكال الإبداع" لدى كلٍّ من النساء والرجال، وأنّ البشر قد غدوا "خبراء أدائهم الخاص". إنّهم يريدون الاطمئنان على هويتهم من خلال علاجات تَعِدُهم بسدِّ حيِّز فارغ، ذلك الحيِّز الذي خلّفته مرحلة أبكر عبر العجز عن إيجاد موضوعات والديَّة للتماهي معها.

ويتحدّى لاش، على طريقة **النظرية النقدية**، تلك الفكرة التي ترى أنَّ الرغبة في الارتقاء بالذات وتحسينها هي تعبير عن اهتمام الرأسمالية بقدرتنا على التطور الإنساني. فهذه الرغبة تتعلّق، لدى الشخصية النرجسية، بكراهيتها لذاتها بقدر ما تتعلق بإعجابها بها. فالنرجسية التي تغتذي من هذه التطورات الثقافية تعوّض عن غيظ طفليّ لم يُحَلّ بتقديمها استيهامات القدرة الكلّية والكمال، تلك الاستيهامات التي توضع في خدمة اهتمامنا بذاتنا، وحاجتنا إلى الإعجاب بنا. وهي تتعّهد بالرعاية ما يدعوه كرايب (1994: الفصل9) "الذات الزائفة

في الحداثة المتأخّرة"، دون أن تفعل أيّ شيء آخر. فهي تعبير عن مشكلة، وليست جزءاً من الحلّ. ويشّك لاش وكرايب شأنهما شأن هوركهايمر وأدورنو، في أصالة الفردانية كما تتجلّى في مجتمعات لا تكفّ عن الدعاية لها والإعلان عنها بأشدّ ما يكون الصراخ والضجيج.

النقد النسوي:

طوّر لاش وطبّق بعض أفكار **النظرية النقدية** بطريقة تميّزت بقدر كبير من الحيوية والنشاط. وقد تمكن من تبيان كم كانت تبصّرات هوركهايمر وأدورنو نبوئية في سياق الحياة الأمريكية الحديثة، وقدّم على ذلك أمثلة وافرة على الرغم من أنَّ وفرتها المفرطة هذه قد شكلّت نوعاً من الضعف. وإذْ أعيدُ قراءة كتابه **ثقافة النرجسية**، فإنني أتمنى لو أنَّه أطال تناوله لأمثلة أقلّ وعمل على سبرها واستكشافها بصورة أشمل وأعمق. ذلك أنَّ الكولّاج أو التجميع الذي يقوم به يدفعني لأنّ أتساءل ما إذا كانت جميع الأمثلة التي يوردها تلائم الأطروحة بالقدر ذاته. وعموماً، فإنَّ دعاوى لاش، شأنها شأن دعاوى هوركهايمر وأدورنو، قد تعرضَّت للنقد.

فالكاتبات النسويات، مثل باريت وماكنتوش (1991) ودون وهودجز (1987)، يساءلن التقويم السلبي الذي تُقَوَّم به العائلة في أطروحة لاش عن النرجسية. وهُنَّ يرين، من وجهة نظر نسوية، أنَّ الطبيعة مهلهلة الأطراف والمتشظية التي تميِّز حياة العائلة الحديثة قد كانت لها مزايا متميزة. فالعائلة البطريركية التقليدية خصّت النساء بدور خاضع شوّه حياتهن إلى درجة بات فيها القول، ولو ضمنياً، إنها أفضلِ نموذج للتطور البشري نوعاً من إخطاء الهدف والانحراف عنه. فالسؤال الحقّ هو: أفضلُ لمن؟ ولذلك ترى النسويات أنّ لاش يبدي ضَرْباً من الحنين غير النقدي إلى عالم "ذكوري" حسن التنظيم، حيث يعلم البشر مواقعهم، ويجدون التماهيات والالتزامات الضرورية لسعادتهن النفسية. وهو إذْ يفعل ذلك، إنّما يغفل الجانب السلبي في مثل هذه الحياة العائلية؛ ألا وهو اضطهاد النساء.

وتشير باريت وماكنتوش أيضاً إلى أنّ لاش، حين ينتقد دولة الرفاه على تقويضها سلطة العائلة، بتجريدها إيّاها من بعض وظائفها، إنّما يهمل المزايا المادية التي جلبها كلّ ذلك. حيث يمكن النظر إلى هذا الأمر بسهولة على أنّه ضَرْبٌ من الانتصار الذي تحققه الطبقة

العاملة على الرأسمالية التي تستغلّها، حيث أمّن هذا الانتصار للملايين من البشر مستوى من الصحة والأمان المادي غير مسبوق. والحال، أنّ عمل لاش يفتقر بعض الافتقار إلى الفهم الديالكتيكي، ممّا يفضي إلى إخفاقه في رؤية أيّ شيء تقدمي في العالم الحديث. غير إنّ سجال باريت وماكنتوش، الذي يتّسم بأنّه نوع من التذكير بحقيقة أنّ دولة الرفاه قد حسّنت الحصّة المادية لعدد هائل من البشر، لا ينقض رؤية لاش التي مفادها أنّ إحدى العواقب التي لم تكن متوقعّة والتي ترتّبت على دولة الرفاه هي تلك التغيرات التي يصفها.

وبالمثل، فإنّ لاش حين يأخذ العائلة البطريركية كنوع من المعيار الذي يحكم إزاءه على الوضع الحالي، لا يدافع قطّ عن ذلك المعيار. فهو يستخدمه لكي يفهم الحالة الراهنة ولكي يتحدى الفكرة التي مفادها أنّ الديمقراطية وغياب "السلطة" الظاهرين في العائلة الحديثة لا يستغرقان كلّ ما ينبغي إطراؤها عليه. فخلف المظاهر، غالباً ما تُنْتِج هذه العائلة بشراً تعساء يقعون فريسةً سهلة لأوهام الرأسمالية، وبذلك يُبدون قدراً كبيراً من الطواعية والإذعان لمتطلباتها، إمَّا من حيث "الاستهلاك" أو من حيث "الأداء". وبهذا، فإنَّ عمل لاش، شأن عمل **النظرية النقدية**، يظلّ محتفظاً بذلك التعطّش الجذريّ والمهّم إلى وضع أساس لضربٍ من علم النفس الاجتماعي القادر على التعامل مع الامتثال.

أما جيسيكا بنجامين (1977، 1978)، فتلفت الانتباه إلى افتراضات بطريركية مشابهة في عمل أدورنو وهوركهايمر. وجوهر نقدها هو أنّ عملهما ينطوي على تناقض. فهي تذكر أنهما يريان أنَّ الطريقة الوحيدة التي يمكن بها أن نقاوم السلطة هي بأنْ نستدخل السلطة أولاً ونقبلها، وهو ما تراه متناقضاً ومنطوياً على مفارقة: فهما لا يستطيعان امتلاك الكعكة والتهامها في الوقت ذاته.

> **تلك الأوجه من الوعي حيث يمكن أنّ تتوضّع هذه المقاومة -العقل النقدي، والتفردن، والتكامل، والمقاومة ذاتها في النهاية- مرتبطة بسيرورة استدخال السلطة. والنتيجة، إنَّ رفض السلطة لا يمكن أن يحدث إلا بعد قبولها. ومع أنَّنا نجد البعد الذاتي للسيطرة في الطريقة التي يتّم بها استدخال السلطة (تشيؤ الوعي إلخ)، فإنَّ المقاومة الوحيدة للسلطة إنّما تكمن في سيرورة الاستدخال ذاتها.**
>
> (بنجامين 1977: 42، التشديد من عندي).

تشير بنجامين إلى رأي **النظرية النقدية** الذي مفاده أنَّ طور الرأسمالية التنافسية قد انطوى على إمكانية الاستقلال الفردي على الأقلّ، أمّا في ظلِ الشروط الجديدة فقد تدهورت الفردانية وغدت واجهة "للامتثال الكامل". ولأنّ **المنظّرين النقديين** ينظرون إلى سيرورة السيطرة على أنَّها مفروضة بصورة مباشرة من قِبَل مجتمع أحادي البعد، في الوقت الذي يتضاءل فيه دور العائلة، فإنّهم مضطرون لأن يتطلّعوا إلى الوراء بحنين، إلى السلطة "الذكرية" في العائلة البطريركية التقليدية بوصفها مصدراً للاستقلال. فمن دون أن تعمل مفاعيل العائلة البطريركية التقليدية عملها على مستوى النفس الفردية، لا يمكن شنّ النضال الذي يستهدف التحرر الاجتماعي.

وتتساءل بنجامين، مثل جيل **النظرية النقدية** الثاني، إن لم يكن من الأفضل تأسيس إمكانية التحرر على "نظرية بين ذاتية في الشخصية، بدلاً من تأسيسها على علم النفس الفردي الخاص بالاستدخال". وما يدور في خلد بنجامين هو ذلك المنظور الذي نجده لدى التحليل النفسي ويُعْرَف بنظرية علاقات الموضوع. ففي هذا المنظور، يُفَسَّر نمو الأنا من خلال التفاعل مع أناس آخرين وليس من خلال الكفاح الليبيدي الذي يخوضه الفرد بغية الاستقلال إزاء غَلَبَةٍ طاغية. ويتمثّل ضعف المعالجة التي يقدّمها أدورنو في رؤية تطور الأنا كشيء يتيح له المجتمع أن يبرز إلى الوجود، وبذلك يكون شيئاً يمكن لهذا المجتمع أن يمنعه ويزيله. أمَّا المجال بين الذاتي، بفكرته الأشد تبادلاً عن الشخصية، فيتيح معالجةً للعلاقة بين علم نفس المجتمع والنظام الاجتماعي أشدّ دقّة من المعالجة التي يتيحها مفهوم النرجسية، الذي يعتمد على أفول عقدة أوديب.

وترى بنجامين، من منظور نسويّ، وفي مقالة لاحقة بعض الشيء (1978)، أنّ ثمّة تصدّعاً خطيراً في إلحاح هوركهايمر على أنّ الاستقلال يتوقّف على استدخال سلطة الأب. فمثل هذا الرأي ينطوي على أنّ دور التنشئة الذي تقوم به الأم لا يسهم في استقلال الطفل، وتتساءل:

> **ما التنشئة إنْ لم تكن اللّذة المستمدّة من نمو الآخر؟ إنْ لم تكن الرغبة في إشباع حاجات الآخر، سواء كانت حاجة التشبّث أو حاجة الاستقلال؟**

(1978، 54).

هكذا يكون التمسك برؤية **النظرية النقدية** إلى استقلال الفرد ضَرْباً من الإلحاح على نظرة إلى الحرية بطريركية وغير ديالكتيكية يُنْظَر فيها إلى الفرد المعزول على أنَّه الحالة النهائية المرغوبة، وهو ما تجد النساء صعوبة في تعرّفه وتحديد هويته. ومرة أخرى، فإنَّ ضعف **النظرية النقدية**، يكمن في إغفالها العنصر بين الذاتي الفاعل في سيرورة النمو. وإذا ما كان أدورنو وهوركهايمر يرثيان لتدهور الجانب المتعلّق بالتنشئة، إلا أنّهما لا يتركان له أيّ مكان في تناولهما للحرية. وعند بنجامين، أنَّ ما يفسِّر تناقص استقلال الأنا هو خصخصة الحياة العائلية، وانقطاع الروابط القرابية وسواها من شبكات العلاقات المحلية. فتدهور الدعم العاطفي الذي سبق لهذه العوامل أن قدّمته ترك الأمومة ذلك النشاط المعزول. والأرجح أنّ يعمل هذا الأمر على جعل الأم أكثر اعتماداً على الطفل، وأن "يقتضي أن يؤدّي الطفل تبعاً للمعايير المتشيئة التي تتشرّبها من وسائل الإعلام". فهي تريد للطفل إنّ يعود عليها بالسمعة الطيبة كأم، لكنها بسبب عزلتها تقنع من اعتماد الطفل على ذاته بالمظهر وحسب، بدلاً من الإحساس الحقيقي بالاستقلال.

والحال، إنّ انتقادات بنجامين مؤثّرة وبليغة، خاصةً بالنظر إلى زعم **النظرية النقدية** أنّها نظرية ديالكتيكية. أمّا أن تكون هذه الانتقادات حاسمة، فتلك مسألة أخرى. فنحن نجد لدى كوك (1996) أدلّة نصيّة تبيّن أنّ أدورنو كان مطّلعاً على تفسيرات تحليلية نفسية لتدهور استقلال الأنا تتخطى عقدة أوديب، لكنني أعتقد أنّ بنجامين محقّة في إشارتها إلى أحادية الجانب التي تميّز إلحاح **النظرية النقدية** على هذه العقدة. ومع هذا، فإنَّ إلحاح بنجامين على التغيّرات التي طرأت على الحياة العائلية كمصدر لتدهور استقلال الأنا لا يتعارض مع دعاوى أدورنو وهوركهايمر، بل يشكّل نوعاً من التنقيح لها. فالتغيّرات في الشروط الاجتماعية–الاقتصادية التي أنتجت أناً مطواعاً سهل الانقياد هي ذاتها، سواء فُهِمَتْ على أنّها "مجتمع بلا أب" (**النظرية النقدية**)، أو على أنّها تأثير العقل الأداتي على الأمومة (بنجامين). فالمشكلة لدى كليهما تتمثل في أنّ غياب استقلال الأنا يضرب بجذوره في الشروط التي بدلّت بنية الحياة العائلية فبدلت، تالياً، ديناميات الفرديّة. وقد يبدو أدورنو وهوركهايمر على أنهّما يضفيان على العائلة البطريركية قيمة معيارية، إلا أنّ بنجامين تفعل شيئاً مشابهاً حين تبحث عن شيء أشدّ موثوقية، ألا وهو علاقة التنشئة بين الأم والطفل والتي قوّضتها الشروط الحديثة.

نَقْدُ غيدنز:

في كتابه الحداثة وهوية الذات (1991)، يوبّخ أنطوني غيدنز أطروحة لاش على تقليلها من قيمة القوة التي تتّسم بها فاعلية الذات الإنسانية. كما يقدّم فكرة مفادها أنّ ما يميّز الحداثة المتأخّرة، التي يضعها قبالة ما بعد الحداثة، هو مرونتها. وهو يضع "الحداثة المتأخّرة" قبالة "ما بعد الحداثة" وعلى الضّد منها لأنّه يرى إلى خصائصها وسماتها على أنّها امتداد للعالم الحديث واستمرار له، لا على أنّها تشكّل قطيعة معه.

فثمّة خصائص أساسية ثلاث تميّز الحداثة المتأخّرة: "انفصال الزمان والمكان"، "تقلقل المؤسسات الاجتماعية"، و"إعادة النظر". ويشير انفصال الزمان والمكان إلى تغيّرات تقف وراءها القدرة على تنسيق "النشاطات الاجتماعية دون أن يكون من الضروري الرجوع إلى خصوصيات المكان أو الإشارة إليها". فالطبيعة الآنية الفورية التي تميّز الاتصّال الجماهيري في العالم الحديث المتأخّر تعني انتهاء الشعور بأنّنا مقيّدون، في فهمنا للعالم، إلى النقاط المرجعية الخاصة بمكان محدّد. حيث يمكننا، كلّ يوم، أن نتواصل على أساس عالمي، ونُجري تعاملاتنا الشخصية أو المالية بكبسة على فأرة الحاسوب، ما يعني أنّ البشر والأمكنة التي كانت متباعدة من قبل صار من الممكن استحضارها إلى حياتنا مباشرة في التوّ واللحظة. ولا عجب إذاً أن يقلّ التزامنا بمحلية أخلاقية محددة. وهذا ما يعنيه غيدنز بتقلقل المؤسسات الاجتماعية، الأمر الذي يصفه بأنّه "انتزاعٌ" العلاقات الاجتماعية من سياقاتها المحلية وإعادة الإفصاح عنها عبر مسارات زمانية ومكانية لا نهاية لها.

أمّا الخاصية الثالثة، إعادة النظر، فتشير إلى تعرّض معظم أوجه النشاط الاجتماعي والعلاقات المادية ومعها الطبيعة، إلى "مراجعة مستمرة في ضوء المعلومات والمعارف الجديدة"(1991: 20). وما يعنيه غيدنز هنا هو أنَّ علينا ألا نكّف عن مراجعة حياتنا تبعاً للتغيّرات الحاصلة في المعرفة. ففي حين كان أمل التنوير أن يضمن المعرفة الحقّة مرّة وإلى الأبد، علينا الآن أن نتقبّل غياب اليقين فيما يتعلّق بالمعرفة، وأنّها سيرورة ذات نهاية مفتوحة وليست سيرورة اكتشاف نهائي وأخير. ويمكن أن نورد مثالاً على ذلك تلك الأزمة التي نشبت في بريطانيا مؤخّراً بشأن "مرض جنون البقر". والغريب أنّ غيدنز يميّز بين هذا النوع من المرونة واستخدامه السوسيولوجي الأكثر شيوعاً كرقابة ذاتية تمارسها الذات الإنسانية. ووجه الغرابة هو أنّ ما يصفه غيدنز بكلِّ وضوح إنّما يتعلّق بما يحدث للبشر.

غير إنَّ غيدنز يقدِّم نتائج "العولمة"، التي هي ما يتحدّث عنه في جوهر الأمر، من حيث ما تعنيه بالنسبة للعلاقات البشرية. فقد أتاح خرق التقليد بروز "علاقة صرفة". والعلاقة الصرفة هي علاقة لا تقوم إلا على الحميمية والثقة، ولا تعوقها الدعائم التقليدية في العائلة، والقرابة، والاعتبارات الاقتصادية: "إنها تعوم بحرية" (غيدنز 1991 : 89). والالتزام بين البشر يتوقّف بصورة كليّة على التوظيف الذي يوظِّفه كلٌّ منهم في العلاقة ولا يقوم إلا "من أجل ما يمكن أن تعود به العلاقة على الشركاء المعنيين". وهو التزامٌ قائمٌ أيضاً على إعادة النظر، بمعنى أنّه يحتاج إلى مراقبة دائمة؛ إلى نوع من التفحّص المتواصل لمقدار أهميته وجدارته بالعناء بالنسبة لكلا الطرفين.

ويقوم النقد الذي يوجّهه غيدنز للاش على هذه الملاحظات المتّصلة بـ "العلاقة الصرفة"، التي يطريها ضمنياً. فهو ينتقد لاش، ومن ورائه هوركهايمر وأدورنو، على الطريقة التي ينظرون بها إلى الفرد على أنّه "سلبيّ بالعلاقة مع القوى الخارجية الطاغية". فنظرة لاش تخفق في التقاط طبيعة التمكين الإنساني، تلك الطريقة التي "يرتكس بها البشر إزاء الظروف الاجتماعية التي يجدونها ظالمة". فلعلنا نعيش في مجتمع "خَطِر"، لكن ذلك لا يعني أننّا لا نستطيع أن نتدخّل فيه. ويستشهد غيدنز بعمل جوديت ستيسي (1990) على الروابط بين عوائل الطبقة العاملة في وادي السيليكون في كاليفورنيا. فالبيئة الاجتماعية للحياة الزوجية قد غدت "مولِّدة للاضطراب وانعدام الاستقرار" بالفعل؛ والزواج لم يعد مستقراً، ولا تقليدياً. غير أنَّ البشر لا يستسلمون لذلك، كما يفعل النرجسيّ الذي يتكلّم عليه لاش، بل يقيمون أشكالاً جديدة للعلاقة. فهم يعيدون بنشاط وفعالية بناء "أشكال جديدة من الجنوسة والعلاقة القرابية انطلاقاً من حطام أشكال الحياة العائلية التي كانت قائمة من قبل (1991 : 176-177). وهذا تطوّر يتحدّى، كما يرى غيدنز، زعم لاش أنّ النرجسيَّ يستخدم العلاقات كآلية من آليات الدفاع كيما يعوّض عن مشاعر الفراغ وغياب تقديره لذاته.

والحال، إنّ من الصعب أن نرى كيف يمكن اعتبار ما يقوله غيدنز نقداً للاش. فهذا الأخير، شأنه شأن أدورنو، لا يزعم أنّ النرجسيّ ينسحب من العالم بالمعنى العادي للكلمة. بل إنَّ النرجسيين، على العكس من ذلك، يهتمّون بشؤون الدنيا وينخرطون فيها، فهم يتباهون بمظاهرهم، وبما يمتلكونه من براعة في إثارة إعجاب الآخرين، ولا شك أنّ لديهم موقفاً خلّاقاً من العلاقات، نظراً لقدرتهم على التنقّل "بصورة خلّاقة" من علاقة إلى أخرى.

إنّهم في العالم إلى حدّ بعيد. وهم يستخدمون ما يوفّره العالم لهم لكي يحموا أنفسهم منه، بدل أن يستخدموا ذلك لتغيير العالم أو أنفسهم.

وحين يرى غيدنز أنّ إعادة بناء الحياة العائلية على أسس غير تقليدية تناقض قول لاش إنّ النرجسية الثقافية تثير إحساساً متوانياً بالزمن التاريخي، وتسدّ إحساسنا بأنّ هنالك ماضياً ومستقبلاً فيما نحن منغمسون في الحاضر، فإنّ غيدنز يناقض نفسه. فليس عمل ستيسي وحده الذي يشير إلى أنّ تقلقل بيئة العمل في وادي السيليكون يؤدّي إلى إحساس مهلهل وقصير الأجل بما يمكن أن تكون عليه علاقة ما؛ فآراء غيدنز نفسه عن التفلّت من المحلّية، وانفصال الزمان–المكان، وبزوغ العلاقة الصرفة، إنّما تشير إلى الاتجاه ذاته. ذلك الاتجاه الذي مفاده أنّ التزامنا بالزمان والمكان، وبالبشر الآخرين قد غدا متّسماً بالهشاشة.

وينتقد غيدنز أيضاً قلّة اهتمام لاش بالعلاقة بين الذات والجسد. ويعتقد غيدنز أنّ الجسد لم يعد من الممكن الاكتفاء بـ "قبوله"، وتغذيته والهيام به على الطريقة التقليدية، بل ينبغي أن يغدو الآن جزءاً جوهرياً من مشروع هوية الذات المرن. ذلك إنّ سيرورات التشظي، التي تسم الحداثة المتأخرة، قد قوضت التقليد. وبذلك غدا ما ينبغي أن نبدو عليه وما ندل عليه مسألة اختيار لأسلوب الحياة. فعند غيدنز، أنّ خيارات أسلوب الحياة تتعلّق بالجسد، والانطباعات التي نتركها إذْ نرتدي ملابس محدّدة، وصورة جسدنا وقدرتنا العضلية، وكلّ ذلك يقتضي أن نختار بين بدائل. وواقعة أنّنا نختار هي ما يقود غيدنز إلى رؤية أنّ الذوات الإنسانية منخرطة بنشاط في عملية خلق هوية الذات، الأمر الذي يجعلها تالياً بعيدة عن النرجسية. ومرة أخرى، فإنّ لاش وأدورنو لا ينكران أنّ النرجسيّ سوف يسعى إلى إبراز أفضل صورة، لكن الأهم بالنسبة لهما هو تلك **الحاجة** المُدْرَكَة لدى الذات إلى إبراز صورة كيما تقيم هويتها، كما لو إنّ الهوية مؤقتة وقابلة للعطب مثل معدّات جديدة، وليست ذلك الأمر المختلط المتّسم بالفوضى، والمتمّعج المتعرّج في بعض الأحيان، كما تشير أعمال فرويد.

والحال، إنّ غيدنز يدرك للحظة أنّ لا خيار أمامنا سوى أن نختار. وكما يقول، فإنَّ "الحسم بين بدائل ليس خياراً، بل عنصر متأصّل من عناصر بناء هوية الذات" (1991: 178). والمسألة هنا ليست إنّ غيدنز على خطأ من حيث التوصيف، بل إنّ تناوله يتّسم بأنّه جزئي؛ ذلك أنَّ الهوية تنطوي من غير شكّ على ما هو أكثر بكثير من خلق المظاهر. وإذا ما

كانت واقعة أنَّ **علينا** أن نسعى وراء صورة للذات، بدل أن يزودّنا بها التقليد، أو الطبقة، أو النوع الجنسي، **تبدو** ضَرْباً من التحرر، فإنَّ ذلك ليس إلا في عالم متشظٍّ يقطنه مستهلكون منعزلون. وما يخدع غيدنز هو الفكرة التي مفادها أنَّ هذا الشرط يمكن أن يكون شرطاً إيديولوجياً على نحو عميق يخدم مصالح الرأسمالية.

وليس غيدنز بالغافل عن بعض النتائج النفسية المترتبة على هشاشة الحياة الحديثة. فهو يُعْنى، على سبيل المثال، بـ "أمن الذات الأنطولوجي" في شروط الحداثة المتأخّرة (1991: الفصل 2). ويشير الأمن الأنطولوجي إلى إحساسنا القوي بواقعنا ومشروعية كينونتنا. ونظراً للطبيعة المتشظية التي تَسِمُ تجربتنا، فإنَّ ثقتنا بذلك وتيقنّنا منه يمكن إنّ يغدوا إشكاليين. ونظرة غيدنز إلى مشكلة الأمن الأنطولوجي هي نظرةٌ تفاعلية اجتماعية مميّزة. فهو يصف قدرتنا على مثل هذا الأمن بأنّها تتوقَّف على "ضروبٍ مكتسبةٍ من الروتين وأشكال من التمكن مصاحبة لها... فهي مكوّنات أساسية في التقبّل الانفعالي لواقع "العالم الخارجي" (1991: 42). وبعبارة أخرى، فإنّ ضروب روتين الحياة اليومية هي، بالنسبة لغيدنز، ما يغذي لدينا إحساس الثقة بالواقع. بيد أنّ ضروب الروتين الاجتماعية تتَّخذ أشكالاً مختلفة كثيرة وتفترض مسبقاً دوافع مختلفة (لايدر 1997: 62–66). فهل تغذي ضروب الروتين الصحية التي تقتضي أجساداً لا تني تَنْحَل وعضلات لا تني تثخن إحساسنا بالواقع أم أنّها تشوّهه؟

يبدو أنّ غيدنز يفترض أنّ التفاعل بحدِّ ذاته سوف يجعلنا في مأمن، لأنّ الذوات الإنسانية هي، أنطولوجياً، كائنات متفاعلة مرنة، وإذا ما أقمنا من التفاعل ما يكفي فسوف نغدو آمنين أنطولوجياً. ولستُ أحسبُ أنَّ هذا مخطئ كلياً، غير أنّنا لا نقتصر على كوننا "متفاعلين مرنين". إنَّ لدينا عالماً داخلياً يصوغ ما نقوم به في تفاعلاتنا. وغيدنز يعتمد على أعمال ر.د. لاينغ في تناوله الأمن الأنطولوجي. وكان هذا الأخير قد رأى إنَّ انعدام الأمن الأنطولوجي المزمن يشكل أساس المرض العقلي (الفصام)، حيث يعاني الفصاميون من انعدام أمن شديد بصدد هويتهم، ويكونون عاجزين عن تأكيد استقلالهم أشدّ العجز، بحيث يغيب لديهم كل إحساس بالهوية الشخصية. غير أنّ لاينغ، في كتابه **الجنون السليم والعائلة** (1968)، يرى أنّ هنالك ضروباً من **التفاعل الروتيني** في الحياة العائلية تمّهد عملياً للمرض العقلي. وعلاوةً على هذا، فإنَّ عمل لاينغ متأثّر بالفلسفة الوجودية لدى سارتر وهيدغر، تلك الفلسفة التي تؤكّد إنّ الأمن الأنطولوجي ليس ذلك الشرط الوطيد الذي يمكن تحقيقه، بل يوجد في حالة من

التوتر مع **انعدام** الأمن، هي مصدر حريتنا واستقلالنا. وهذا ما يصفه لايدر (1997: 67) بأنَّه نوع من الديالكتيك بين إحساسنا بالارتباط وإحساسنا بالانفصال. فحتى الأصحَّاء عقلياً ينوسون، كجزء من شرطهم السويّ، بين الشعور بطغيان الآخرين عليهم والشعور بالرغبة في الارتباط بهم. وما يريد لايدر قوله هنا هو إنّ لدينا حياة داخلية، لا يقتصر قوامها على التفاعل مع الآخرين. وأنَّ التفاعل مع الآخرين قد يجعلنا نشعر بالأمن، لكنه بالمثل قد لا يجعلنا نشعر بذلك. وكما يشير كرايب (1992: 176)، فإنَّ الأمن الأنطولوجي لا يتطابق مع الشعور بالأمان، بل يرتبط بالقدرة على التغيُّر أكثر مما يرتبط باتّباع ضروب الروتين.

ثمّة الكثير في عمل غيدنز مما يلفت الانتباه. وتوصيفه الظواهر الاجتماعية الجديدة هو توصيف صائب جزئياً ومفيد، و يكاد أن يكون دليلاً ظاهراتياً لما يجري. غير أنّه، مثل التناول الظاهراتي عموماً، غالباً ما يقرأ الأمور على أنّها قصة "هي هكذا"، وعلى أنّ هذه هي حال الدنيا، وذلك هو كلّ ما يسعنا أن نقوله عنها. وبالطبع، فإنَّ علينا أن ننطلق مما هي عليه الأشياء، غير أنَّ ذلك لا يعني أنّ هذا هو كلّ ما هنالك، أو أنّ هذا هو ما ينبغي أن نتوقف عنده أو ننتهي إليه. ثمّة لدى غيدنز ضَرْب من التقبّل الرواقي لما هي عليه حال الدنيا، وتركيز على الاستجابات الخلاَّقة التي يبديها الفاعلون تجاه هذه الحال، الأمر الذي يشكل أساس نظريته. فمهمة علم الاجتماع، كما يقدّمها، هي أن يصف العالم كما يظهر، وهذا ما تفعله تلك المجموعة المؤلَّفة من واحد و أربعين من المفاهيم التي يضمنها خلاصة كتابه **الحداثة وهوية الذات**. إلا أنّه لا يثير أيّ مفاهيم يمكن أن تضع تحت طائلة الشّك شرعية هذه الحال وصحتها بتفسير الكيفية التي ظهر فيها العالم على هذه الحال ومن يمثّل هذه النظرة الأخيرة إنما هو لاش و**النظرية النقدية**.

بل إنّ بمقدور المرء أن يرى إلى ذلك الحجم الكبير من المفاهيم التي يستخدمها غيدنز على أنّه عَرَضٌ من أعراض النرجسية التي ينكرها في المجتمع. فما من سبب لأنّ نفترض أنّ مفاعيل النرجسية وآثارها لم تتطفَّل على النظرية الاجتماعية ذاتها وتدخلها عنوة، متيحةً سبيلاً غير واع لتقديم تفسير ليس فيه من التفسير سوى المظهر في الوقت الذي تغطّي فيه على الافتقار إلى تناول الكيفية التي يعمل بها العالم ذلك التناول الجوهري. وبالطبع، فإنّ كلَّ من قرأ كتاب لاش **ثقافة النرجسية** يمكن أن يشير لديه إلى ميل مماثل نحو الانطباعية، وأثر التجميع أو الكولاّج، الناجم عن تقديم سلسلة واسعة من الأمثلة التي تدعم أطروحته. غير أنّه يبدو

لِي أنّ ثمّة أساساً من التفسير تقوم عليه هذه الأمثلة، وإنْ كانت لا تعمل جميعها بالقَدْر ذاته من الكفاية. وهذا التفسير هو أنّ التغيرات في بنية الفرد النفسية الداخلية، والتي يدلّ عليها تغيّرُ اجتماعي- تاريخي أوسع، إنّما ترتبط بالمستوى الثقافي، وتمارس عليه تأثيرات متبادلة. وعلاوةً على ما سبق، فإنَّ لاش يواجه أيضاً خطر أن تتم قراءة عمله على أنّه يفترض أنَّ كلّ واحد من أفراد المجتمع هو "نرجسيّ مرضيّ". فهو بلا شكّ يجنّد أدبيات التحليل النفسي المعنّية بهذه الحالة المرضية لدعم موقفه، إلا أنّه يشير أيضاً إلى "النرجسية الحدّية" ويناقشها بصورة عامّة. وهذا ما يمكّنه من استخدام فكرة النرجسية كنوع من النمط المثالي الذي يمكن قبالته وعلى الضدّ منه أن نفهم تشكيلة متنوعةً من الظواهر الثقافية.

خلاصة واستنتاج :

تتمثّل واحدة من المصاعب لدى هوركهايمر، وأدورنو، ولاش في ذلك القَدْر الرفيع من العمومية الذي تبلغه أفكارهم، مما يخلق حاجة ضرورية لمزيد من ضروب التناول المُفَصَّلة. فإذا ما كانت ملاحظات لاش المتعلقة بالمحتوى المتغير للسينما الهوليوُدية والذي يعبّر عن حاجة غير واعية إلى "صورة الأب البدائي" كلّي القدرة، ملاحظات شديدة الإيحاء، إلا أنها تحتاج إلى أن تُعْمَل و تُفَعَّل بطريقةٍ أشدّ شمولاً و إحاطة.

وعلى الرغم من هذا، فإنني أرى أنّ جيل **النظرية النقدية** الأول يقدم لنا إطاراً عاماً للتفسير يمكن لنا من خلاله أن نفهم التغيّرات الحاصلة على المستوى الحياة العائلية وعلى الحياة الثقافية الأوسع، بدل أن ننظر إلى الأشياء في فوريتّها وآنيّتها. فما تطرحه **النظرية النقدية** هو أنّ طبيعة الرأسمالية الحديثة المتغيّرة قد جلبت معها تغيّراً في طبيعة الذات. فتدهور العائلة المتمركزة على الذكر (البطريركية) أوجد فرداً مطواعاً ليّن العريكة ترتبط هويته على نحو نرجسيّ بنزعة استهلاكية هي لازمة الإنتاج الجماهيري الضخم. وفي حين يلفت النسويون الانتباه إلى ضَرْب من الحنين إلى عالم ذكوري أشدّ تنظيماً في هذه الأطروحة، فإنني أرى أنّ أفكار هوركهايمر والآخرين تستمّد أهميتها من أنَّه مهما كانت فضائل أو رذائل العائلة "السلطوية" القديمة، فإنّهم يقونون على حقّ في إشارتهم إلى ما يثيره من الشّك ذلك الافتراض الذي يرى أنّ سيرورة التغيّر قد حرّرت الفرد الحديث.

ويقوم تحدّي غيدنز للاش على أهمية ضروب الروتين التفاعلية بالنسبة للطريقة التي نحتمل بها الواقع، إلا أنّ غيدنز يقلّل من قيمة القوى خارج التفاعل، بما فيها اشتغالات الذات الداخلية. وما تنطوي عليه **النظرية النقدية** هو أنَّ ضروب الروتين التفاعلية تلك قد تكون إيديولوجية حين يُنْظَر إليها في ضوء هذه الاشتغالات. فالتغيرات التي وصفتها **النظرية النقدية** تشير إلى أنَّ الفرد الذي تتّسم حياته الداخلية بالإذعان والتشتّت، يعمل بصورة حسنة على مستوى التفاعل، إنّما ليس من غير خسارات فعلية في قوة إحساسه بالهوية الفردية. وهذا لا يعني أنّ حيواتنا الداخلية لا يولّدها، بمعنى ما، ذلك التفاعل مع الآخرين، خاصة أهلنا، بل يعني أنّ داخلية النفس هي ذلك الشيء الموجود بحدّ ذاته ويمارس قوّته **الخاصة** على مستوى التفاعل.

وإذا كان الحال كذلك، فإنَّ النقاشات الأخيرة حول "العولمة"، و"مجتمع الخطر"، و"نزع مركزية الذات"، تلك النقاشات التي تستبعد المسائل التي أشرنا إليها أو تقلّل من قيمتها، إنّما هي نقاشات مجزوءة على نحو إيدولوجي أيضاً. منذ خمسين عاماً و**النظرية النقدية** لا تزال تخاطبنا، وتذكّرنا بأن نقلق إزاء الفكرة التي مفادها أنَّ المجتمعات الأشدّ تقدّماً قد حرّرت أعضاءها ودفعتهم إلى عصر ذهبي من الحرية الفردية.

قراءات إضافية:

ليست كتابات **النظرية النقدية** عن العائلة بالكتابات الوافرة عملياً، ومن هنا ما قمت به من استقراء عن طريق لاش(1977، 1979). وإضافة إلى مقالات هوركهايمر وسواه ممّا أشرت إليه في هذا الفصل، فإنني أنصح بالرجوع إلى كرايب (1989) وكرايب (1994). فهذان العملان كلاهما يستكشفان، من بين أشياء أخرى، تلك الصلات بين لاش، و**النظرية النقدية**، والعائلة.



القسم الثالث
أفكارٌ أساسية:
الجيل الثاني



7
تخطّي المأزق:
إعادةُ هابرماز بناء النظرية النقدية

حاولتُ في القسم السابق من هذا الكتاب أن أبيّن استجابة الجيل الأول من **النظرية النقدية** إزاء عدد من القضايا، خاصّة اهتمامهم بواقع الذات الإنسانية. وما أريده الآن هو أن أغيّر المسار قليلاً لأتفحصّ كيف سعى الجيل الثاني، خاصةً يورغن هابرماز، إلى التغلّب على ما رأى فيه ضعفاً في عمل هوركهايمر، وأدورنو، وماركوزه؛ ألا وهو فكرتهم المفرطة في فرديتها عن الذات ونظرتهم الماركسية إلى التاريخ.

فحين يتّكل المرء على فكرة عن الذات تنظر إليها على أنّها وعي فردي ثم يأخذ بوصف ظلم هذه الذات واضطهادها على أنّه تشييء للوعي، فلا بدَّ أن يعمل ذلك على سدِّ سبيل الرؤية أمامه بحيث يغفل عن تلك النطاقات من الحياة حيث يعمل البشر على نحوٍ إبداعي مع الآخرين. وعندئذ، لا بدَّ للمرء أن يدفع إلى الهوامش تلك الأرضية المشتركة التي يتقاسمها البشر وما يضفونه عليها من قيمة، وما يبدونه إزاء الوضع القائم من مقاومة، مثل تلك النكات التي يطلقونها على نجوم البوب والسياسيين، ومثل تلك القرارات التي يتخّذونها بشأن ما يستحق الشراء وما لا يستحق. وبالمثل، فأنّ المرء حين يتمسّك بنظرة ماركسية إلى التاريخ، مُلاحظاً على نحوٍ خاص ما يعتري الطبقة العاملة من "إدْماج"، يكون من الطبيعي ألّا يرى في العالم الحديث أيَّ شيء ذي شأن، فينظر إلى الأشياء جميعاً تلك النظرة السلبية بوصفها تعبيراً عن النظام الرأسمالي وتجلّياً له.

تتسّم إعادة بناء هابرماز **النظرية النقدية** بكلٍّ من بُعْد المدى واتساع المساحة. وبغية جعل هذا الفصل الطويل أسهل هضماً واستيعاباً، فقد قسمته إلى ثلاثة مقاطع كبيرة قسمتها بدورها إلى مقاطع أصغر. وسوف أُعْنَى أولاً، بالطريقة التي يستخدم بها هابرماز "تأويليّة" هانز جورج غادامير لإبراز ما يطلق عليه اسم "العجز التفاعلي" لدى أسلافه. أمَّا ثانياً، فسوف أُعْنَى بالطريقة التي أعاد فيها هابرماز تفعيل "نظرية النُّظُم" لدى تالكوت بارسونز، قبل أن أُعنى، ثالثاً، بإعادة بنائه "مادية ماركس التاريخية".

هابرماز يغدو تأويلياً: السياق:

يمكن ردّ اهتمام هابرماز بالهيرمنيوتيكا (التأويل) إلى الدور الذي لعبه فيما دُعِيَ باسم «الجدال الوضعيّ» في علم الاجتماع الألماني بين أدورنو وفيلسوف العلم كارل بوبر (أدورنو وآخرون 1976) والحال، أنّ الاسم الذي أُطْلقَ على هذا الجدال هو اسم مضلّل نظراً لإنكار كلٍّ من أدورنو وبوبر ذلك الإنكار الصارم أن يكونا وضعيين. ومع أنّ تفاصيل السجال لا تهمّنا هنا، إلّا أنّها جديرة باهتمام القارئ، وقد وردت في مصادر كثيرة (فْرزباي 1972، 1974، ولْسن 1977، هولب 1991، هاو 1995: 101-116). وواقعة أنّ كلا بَطَليّ هذا الجدال قد رفضا وصمة "الوضعيّة" هي عَرَضٌ من أعراض غياب الاشتباك بين الرجلين. فقد بَدَت أفكارهما مثل مراكب في الليل، تمر دون أن يلحظ بعضها وجود بعضها الآخر. وكان لهابرماز، بالنسبة لأدورنو، ولهانز ألبرت، بالنسبة لبوبر أن يكسيا باللحم تلك الفروق بين النظرتين.

لم يكن موقع هابرماز في تلك الفترة مُصَاغاً تماماً ومُتَّخذاً صورته النهائية، ذلك أنّه على الرغم من دفاعه عن أفكار أدورنو ذلك الدفاع الواضح، نجده يضيف إليها انعطافةً تُدْخِل فيها فكرة التأويلية كثقل موازن لنظرية النُّظُم السوسيولوجية المهمّة بالمثل: وهاتان مجموعتان من المعارف لم يكن لدى أدورنو أيّ كلام طيب يمكن أن يقوله بشأنهما. وواقع الحال، أنّ قَدْراً كبيراً من عمل أدورنو السوسيولوجي موجّه ضدّ تلك الضروب الزائفة من الانسجام والاتسّاق التي يراها في نظرية النُّظُم، كما هو موجّه ضدّ تأويلات عالم الحياة التي لم يَرَ فيها سوى أنها مشيّئة تماماً.

وفي أيام "الجدال الوضعيّ" في أوائل ستينيات القرن العشرين، **لم** يَقُم هابرماز بأيّ استكشاف مُفَصَّل لما تنطوي عليه التأويلية من قدرات وإمكانيات. وقد احتاج ذلك بضعة سنوات، وتجلّى في كتابيه **في منطق العلوم الاجتماعية** (1988) و **المعرفة والمصالح الإنسانية** (1971b). واهتمامه في هذين الكتابين هو اهتمام إبستمولوجيّ (معرفيّ)، مع فصله نظرة **النظرية النقدية** إلى المعرفة عن الإطار النظري للوضعية ونموذجها الذي كان سائداً آنذاك. فالافتراض الذي أطلقه الوضعيون هو أنّ المعرفة الفعلية هي تلك التي يقدّمها العلم وأنّ على الفروع الأخرى أن تطمح لأن تستخدم المناهج ذاتها إذا ما أرادت أن تحقّق القَدْر ذاته من الفلاح. أمّا الغاية فكانت التوصل إلى "عِلْمٍ مُوحَّد" ينبغي أن تتمسك به الفروع جميعاً.

وضعيةُ هابرماز المضادّة:

يرى هابرماز، في ملحق كتابه **المعرفة والمصالح الإنسانية**، أنّ المعرفة ليست شيئاً واحداً بل أشياء متعددة. والضروب المختلفة من المعرفة تكون محكومة بما يدعوه هابرماز "مصالح معرفية" مختلفة، لكلٍّ منها افتراضاتها الأساسية التي تحدّد نوع المعرفة التي تنتجها. فهناك ثلاثة أنماط عريضة من المعرفة، الإمبريقي-التحليلي، والتأويلي، والتحرري. وما يقود الفروع الإمبريقية-التحليلية (التي هي العلوم الطبيعية بصورة أساسية) هي مصلحة التلاعب والتحكم. فالمفاهيم التي تستخدمها، والمعطيات التي تجمعها، والتفسيرات التي تولّدها، يوجهّها افتراض مفاده أنّ المعرفة تمكننا من التحكم بعالم الطبيعة والسيطرة عليه.

وما يقود الفروع التأويلية (التي هي العلوم الإنسانية بصورة أساسية) هي المصلحة «العملية» في التوصّل إلى فهم وتفاهم بين الذوات وليس التحكم أو السيطرة. فالأدب، والتاريخ، والفنّ إنما تُحَلَّل من حيث الكيفية التي تفتح بها آفاقنا لترينا ما نحن عليه في إنسانيتنا المشتركة. فهي توجّهها الحاجة إلى التوصل مع ما هو عليه مجتمعنا أو تقليدنا، وإقناع الآخرين بذلك.

أمّا الفروع التحررية (التي هي أساساً الماركسية والتحليل النفسي) فتقودها مصلحة مرنة تمكّن الكائنات البشرية من التوصّل إلى قَدْرٍ أكبر من الاستقلال وتقرير المصير.

ويكمن ضعف النظرة الوضعية فيما تفترضه من أنّ المصلحة الإمبريقية --التحليلية في التحكّم والسيطرة هي غَرَض المعرفة **الوحيد** وأنّ أشكال المعرفة الأخرى ليست معرفة في حقيقة الأمر. وهكذا تكون النظرة الوضعية عاجزةً عن التأمّل في حدود نظرتها الخاصة إلى الأشياء، فترى إلى كلّ شيء من حيث آلياته المسبّبة. ويمكن القول بقدر من الخشونة أنّها تختزل العمل الفنيّ، مثلاً، إلى كونه أثراً من آثار الكيمياء التي تعتمل في دماغ صاحبه. غير أنّ النظرة التأويلية ليست كذلك في منجى من التصدع والنقص، إذّ تخفق في رؤية أنّ هنالك قوى خارجية تعمل عملها في المجال الثقافي، وأنها تؤدّي هذا العمل بوصفها عوامل مسبِّبة تؤثّر على آفاقنا المشتركة دون أن ندرك ذلك.

أمّا الفروع التحررية، التي يريد هابرماز أن يضع **النظرية النقدية** في صنفها، فتُسْتَمَدُّ من افتراضات الصنفين الآخرين من الفروع، مُقرّةً أهمية كلٍّ من «السببية» و«الفهم التأويلي». فهابرماز لا يرغب في التقليل من شأن الطريقة الإمبريقية--التحليلية أو الطريقة التأويلية، ذلك أنّ كلّ «إبستمولوجيا» تُنْتِجُ بطريقتها الخاصة ضروباً من المعرفة مختلفةً لكنها ذات سريان ومشروعية بالمثل. وغاية هابرماز هي أن يضع **النظرية النقدية** والعلم الاجتماعي عموماً على خارطة المعرفة الأوسع.

والمشكلة بالنسبة لهابرماز هي أنّه في حين كانت الفروع الإمبريقية--التحليلية والفروع التأويلية قد قدّمت مقادير ضخمة ومؤثّرة من المعرفة، فأنّ الماركسية والتحليل النفسي يبدوان هزيلين أشدّ الهزال بالمقارنة معها؛ فكلٌّ منهما كان قد رسّخ مكانته في العلوم الاجتماعية لكنَّ أيّاً منهما لم يكن يمثل إطاراً نظرياً أو نموذجاً مسيطراً وسائداً. والنتيجة، أنّ فكرة هابرماز عن المصلحة «التحررية» قد بدت على قُدْرٍ من التأمّل أكبر من أن يتيح لها أن تكون فكرة مقنعة وناضجة تماماً بحدّ ذاتها.

كما كانت هنالك مشكلة أخرى. فهابرماز، مثل أسلافه، أراد لأفكاره أن **تجد أساسها** في شيء جوهري. وكان قد رفض تمسّك أسلافه بنظرة ماركسية إلى التاريخ. غير أنّه إذا كانت الطبقات الاجتماعية لا تشّق طريقها عبر التاريخ صوب المستقبل الشيوعي، فإنّ على هابرماز أن يجد بديلاً لذلك، وقد رأى أنّ "المصالح المعرفية" ليست مقولات فكرية وحسب، بل مقولات "شبه متعالية" أيضاً، وعنى بذلك أنّها في حين يمكن أن تكون قد ظهرت تاريخياً، إلا أنّها ليست ظواهر تاريخية مؤقتّة أو عابرة. وقد لجأ في بعض الأحيان إلى استخدام عبارة

أنّها "متوضّعة عميقاً من الناحية الأنثروبولوجية»، كيما يلتقط فكرة "المصالح" على أنّها شيء مُعْطَى إلى هذا الحدّ أو ذاك مع الطبيعة البشرية، بحيث تكون النتيجة أنّ الفروع الأكاديمية تعتمد على هذه المصالح بصورة طبيعية في إنتاجها المعرفة. وهكذا صار بمقدور هابرماز أن يعلن بصورة منطقية أنّ لدى البشر حاجة متوضعّة عميقاً لأن يتحكمّوا بالعالم الطبيعي كيما يضمنوا بقاءهم، وهي حاجةٌ تُنْتج العلم في النهاية. كما صار بمقدوره أن يعلن أنّ البشر كائنات اجتماعية ولديهم تالياً حاجة لأن يعملوا متعاونين كما يضمنون رفاههم وسعادتهم، وهي حاجة تلبّيها المعايير والقيم المشتركة في عالم حياة مجتمع معين. وهذا ما يبلغ ذروته أكاديمياً في تلك الاهتمامات التأويلية التي نجدها لدى العلوم الإنسانية. غير أنّ الأقل إقناعاً هو ذلك الإعلان أنّ الكائنات البشرية لديها حاجة مستقلة نوعياً إلى التحرر. ذلك أنّ الرغبة في التحرّر ربما كانت تنبع من التأويل على مستوى التفاعل، وبذلك تكون شاغلاً تأويلياً.

وكان هابرماز (314 :b 1971) قد حاول أن يقيم «المصلحة التحررية» على أساسٍ من اللغة:

> **فعبر بنيتها، يكون الاستقلال والمسؤولية مهيّئين لنا. وأول جملة لنا أنّما تعبّر بجلاء عن نيّة التوصّل إلى توافقٍ كلّي بلا قيود.**

وليس ثمة خطأ واضح في هذا القول؛ فنحن نجد معنى لما نعدّه سلوكاً مسؤولاً ومستقلاً عبر الانغماس في لغتنا الطبيعية ونتوقّع، من خلال التواصل مع الآخرين، أن نتوصّل إلى اتفّاق مشترك (كلّي). بيد أنّ اللغة هي إلى حدٍّ بعيد نطاق «المصلحة التأويلية» المؤسَّسة جيداً وليست نطاق مصلحة منفصلة بالتحرر. وما قاد هابرماز إلى الانشغال بالتقليد التأويلي ذلك الانشغال العميق، وإلى أن يستمّد منه ما يريده، هو تحقّقه من أنّ هذا التقليد إنّما يدقّ الباب الذي تدّقه **النظرية النقدية**. ولقد تطلّع هابرماز إلى عمل هانز جورج غادامير بحثاً عن الأجوبة التي يمكن أن يستخدمها ويفيد منها.

هابرماز والتأويلية:

قبل أن أعرف عن عمل غادامير من خلال هابرماز وجانيت وولف (1975) لم أكن أعلم أنّ هنالك تقليداً تأويلياً، على الرغم من الكلام عليه في أماكن متعددة (انظر هاو 1995: 7–10) ويُعْتَقَد أنّ كلمة «هرمنيوتيك» تعود في أصولها إلى أنشطة الإله اليوناني هرمس الذي كان رسول الآلهة. فمهمّة هرمس كانت أن ينقل المعرفة الإلهية إلى البشر الفانين الذين كانوا سيعجزون من غير ذلك عن فهمها. وبحسب ما تقول الأسطورة، فإنّ هرمس كان يرتدي خوذةً تمكّنه من الاختفاء والظهور أنّى يشاء، في الليل أو في النهار. وكان على خفّيه جناحان يمكن لهما أن ينقلاه بسرعة إلى مسافات نائية، ولديه صولجان يمكن أن يدفع المرء إلى النوم أو إلى أن يهبّ من رقاده. وكان هرمس ألعباناً، إله اللصوص وقطّاع الطرق، ويمكنه أن يأتي بخير مفاجئ أو بتعاسة مريرة. كما كان أيضاً إله المفارق والحدود، ويقود الموتى عبر التخوم إلى العالم السفلي (هادس). ويزداد جلاء هذه الصفات المخادعة الزئبقية حين نعلم أنّ اسم هرمس الآخر (اللاتيني) هو «ميركوري» (الزئبق). فهرمس هو الإله الذي يتوسّط أو يؤوّل حقيقة العالم في شكل متاح للبشر في شروط حياتهم العادية. وممّا كان ينسجم مع طبيعة هرمس أنّ المعرفة التي كان يأتي بها هي معرفة حاذقة، وجزئية، وضمنية؛ تنير للبشر سبيلهم، لكنها تقاوم الاكتمال. وهكذا، في حين تُعْنَى الهرمنيوتيكا بكشف معنى الأشياء، ذلك المعنى الذي يمكن أن يكون خفيّاً عن الأنظار، أو محتجباً في نص؛ فإنها تقبل أيضاً أنّ هذا المعنى لن يتكشّف للأنظار بصورة كاملة قطّ. فنحن مخلوقات تاريخية، يقيّدنا «تناهينا» ولذلك فإنّ المعنى سوف يتنوّع بتنوّع ظروف الحياة التي نحياها.

وفي العصور الوسطى، قام التأويل التوراتي على توتّر بين فهم **الكتاب المقدس** بطريقة حرفية بوصفه كلام الله الموحى، وتأويله بطريقة تعكس روح العصر وتتصادى معها. وفي عالم القرن التاسع عشر، الحديث، غدت التأويلية أساس الـ Geisteswissenschaten أو العلوم الإنسانية. ويقع عمل غادامير ضمن هذا الإطار الأخير، ملتمساً أن يبيّن الشروط التي يقع فيها ويحدث كل فهم إنساني.

وينقسم عمل غادامير **الحقيقة والمنهج** (1989 [1960]) إلى ثلاثة أقسام، يُعْنَى أوّلها بطبيعة الفهم الجمالي، وثانيها بطبيعة الفهم التاريخية، وثالثها باللغة. ولن أتناول هنا سوى الأخيرين، إذ أنّ هذين الوجهين من أوجه التأويلية هما ما سعى هابرماز إلى دمجهما في **النظرية النقدية**.

(أ)- للفهم بنيةٌ مسبقةٌ:

يحتلّ مفهوم الفهم مكانة مركزية في تأويلية غادامير. وتوصية ماكس فيبر بأنّ علم الاجتماع يحتاج إلى تفعيل مفهوم الـVerstehen في تحليل العالم الاجتماعي إنّما تقوم على الفكرة التي مفادها أنّ العالم الاجتماعي مبنيّ مسبقاً على نحو رمزي وأنّ "الموضوعات" الاجتماعية منطمرة في مُعَقَّدات من المعنى لدى عالم الاجتماع ذلك النوع ذاته من المدخل إليها شأن أيّ أحد آخر. فعلى عالم الاجتماع أن يفهم ما هو موجود، كما هو موجود، قبل أن يحلّله. وما كان يعنيه ذلك بالنسبة للتأويليين في القرن التاسع عشر، مثل ديلتي، كما بالنسبة لقسط كبير من علم الاجتماع التأويلي، هو التدقيق في أمور البشر لرؤية عالمهم "بصورة موضوعية". أمّا غادامير فقد رأى أنّ هذه المقاربة النفسية المفرطة قاصرة لأنّها تخفق في معرفة ما نأتي به إلى الحالة أو الوضع في فهمنا شيئاً ما. والطريقة الأفضل لكي نصوغ في مفاهيم ما ينبغي أن يقع، وما **يقع**، لأولئك الذين يدركون هذه السيرورة، هي القول بأنّ ثمّة "التحام آفاق". فأفق فهمنا ينبغي أن يلتحم بأفق النص التاريخي، أو الممارسات الاجتماعية لثقافة غريبة، وعبر سيرورة من الكرّ والفرّ يخوضها السؤال، والجواب، والمراجعة فأنّ فهما أشدّ كفاية لما تعنيه الأشياء يبرز إلى النور. وبذلك تكّف الأشياء الغريبة أو "الأخرى" بالنسبة لنا عن كونها موضوعات سلبية للرصد والملاحظة، وتغدو مصادر فهم للذات لا نفاد لها. فكلُّ أفق تاريخي نقطنه لديه القدرة على أن يكشف لنا شيئاً جديداً عن النصّ التاريخي أو الثقافة الغريبة، الأمر الذي يكشف لنا بدوره المزيد عن أنفسنا.

وفي كتاب ا**لحقيقة والمنهج**، يطوّر غادامير الفكرة التي مفادها أنّ للفهم بنية مسبقة لا مفرَّ منها أورثها لنا أفقنا. وليس بمقدورنا أن نعزل هذه البنية المسبقة أو نطرحها، بل إنّ خاصيتها **الإسقاطية** هي واحدة من خصائص الفهم الأساسية. فنحن نُسْقطُ على العالم مجموعة من المفاهيم التي تصوغ بطريقة آلية ما نجده ، ذلك أننا لا نقع على العالم قطّ بطريقة خالية من المفاهيم، وإنّما نضع الأشياء ضمن إطار من المعنى، ومن هنا أننا نرى شيئاً ما **بوصفه** شيئاً ما. وهذا لا يعني أننا أقنية سلبية لما علّمنا إيّاه المجتمع، لأنّ عملية الفهم هي أيضاً عملية دائرية من المراجعة المستمرة (غادامير 1989: 266-267). فحين نقرأ رواية، على سبيل المثال، فإننا نُسْقطُ على النصّ معنى بصورة آلية، ونستبق ما نحن على وشك أن نجده فيها، إلا أنّ ذلك لا بَدّ أن يُراجَع ويُنَقَّح على ضوء ما نكتشفه في الفصول المتعددة، والذي يتأثّر بدوره

بالكيفية التي نتصَّور عليها القصة ككّل، وهلمجرا. وإذا ما كان تصور "الحلقة التأويلية" قد تمَّ في الأصل بالعلاقة مع فهم النصوص (أي إبستمولوجياً)، فأنّ غادامير يصف هذه الحلقة بالعلاقة مع الكيفية التي نوجد بها في العالم (أي أنطولوجياً).

(ب)- إعادة غادامير تأهيل التحيّز والسلطة والتقليد:

في الوقت الذي يلحّ فيه غادامير على طبيعة الفهم الحوارية، فأنّه يلحّ بالمثل على أنّ البنية المسبقة للفهم لا تتيح لنا قطّ رفاهية المعرفة النقية، الخالية من الافتراضات المسبقة. فتصّوراتنا المسبقة، أو تحيّزاتنا، كما يدعوها غادامير على نحو مثير، هي التي تبعث الحياة في فهمنا الحواري. ذلك أنّ التحيّزات، كما يقول "هي انحيازات انفتاحنا على العالم"، وهي تشكلنا منذ الماضي بشتّى الطرق الحاذقة غير القابلة للفحص في معظمها. ولو لم تكن لدينا تحيّزات لما كُنَّا، بمعنى ما، نجد أيّ شيء في هذا العالم، ذلك أنّ انحيازاتنا تجاه العالم هي التي توجّهنا إلى ما فيه. وباستخدام هذه المصطلحات، يمكن القول إنّ تحيّزاتنا تأتي مع "كينونتنا- في- الـ-عالم" ومن دونها ما كان "العالم" ليكون. ويستخدم غادامير كلمة "التحيّز" ليعني بها حكمنا الأول على الأشياء، والذي ينبغي أن يُراجَع حوارياً على ضوء المزيد من الأدلّة. غير أنّ استخدام غادامير للكلمة، "تحيّز"، هو استخدام متعمَّد، إذْ يرغب في التأكيد على واقعة أنّ فهمنا للأشياء برمّته مسبوق بتحيّزات التقليد. فواقع الحال، أننَّا منغمسون في تقليدنا إلى درجة أننَّا لا نستطيع أن نخطو خارجه لنرى بصورة حيادية ونزيهة إلى تحيّزاتنا، أو إلى جميع هذه التحيّزات على الأقلّ. ويرى غادامير أنّ العقل الحديث قد سعى سعياً حثيثاً إلى التملّص من نتائج "التحيّز" لدرجة أنّ بمقدورنا أنّ نَسِمَ **عقل التنوير** بأنّ لديه تحيّزاً ضدّ التحيّز (1989: 271-277).

وبحسب غادامير، فإننّا لم نكوِّن موقفاً سلبياً تماماً من التحيّز إلا منذ التنوير، فبتنا نراه آلياً على أنّه تشويه للأشياء وشيء يحتاج إذاً إلى أن يُزَال ويُطْرَد. غير أنَّ هذا "الايمان بالكمال" هو وهم، لأننا لا نستطيع أن نتخلّص من التحيّزات، بل نحتاج لأن نراها في ضوء إيجابي، وأن نستكشفها بمزيد من العمق والشمول ونرى مدى انغماسنا فيها، وعندها فقط يمكن أن نفهم أنفسنا بمزيد من العمق والشمول. وبقولٍ أعمّ، فإننّا نحتاج لأن نعرف أنَّ "التاريخ لا ينتمي إلينا"، بل "نحن الذين ننتمي إليه". ويلخّص غادامير هذه الفكرة بقوله:

> **ليس إدراك الفرد لذاته سوى خفقة في دارات الحياة التاريخية المغلقة. وذلك هو السبب في أنَّ تحيّزات الفرد هي التي تشكّل واقع كينونته التاريخي أكثر بكثير ممّا تشكّل أحكامه هذا الواقع**
>
> (1989: 276-277).

يمكن لنا أن نرى بحدسنا ما يعنيه غادامير إذا ما أعدنا التفكير بحيواتنا الخاصة. فنحن غالباً ما نحسب أننا نعرف أنفسنا والعالم بالعلاقة معنا. غير أننا حين نسترجع ما كُنّا عليه منذ عقد مضى، وكم تغيّرنا نحن والعالم، فإننا ندرك مقدار ما جرى وتبدّل وأننا مخلوقات تاريخية بالمعنى العميق للكلمة. فقد دفعتنا رياح التغيير وشَدَّتْنا أبعد من قدرتنا على السيطرة عليها أو التحكم بها.

وما يرتبط بأهمية التاريخ هو تلك السلطة التي يمارسها علينا في إهاب التقليد. فنحن ننزع إلى رؤية سلطة التقليد على أنّها ذلك الشيء المفروض علينا فرضاً خاطئاً من وراء ظهورنا، وأننّا إذا ما أَعْمَلْنا العقل الموضوعي الحديث (عقل التنوير) يمكن لنا أن نطرح آثارها ونتخلّص منها. لكن غادامير يريدنا أن ننظر إلى السلطة في ضوء إيجابي فهو يرفض ذلك التضاد المبسّط بين العقل وسلطة التقليد، نظراً للدور الذي تلعبه التحيّزات على نحو محتوم في بناء فهمنا، وكذلك لأنه يرى إلى ما في تلك السلطة من فضائل إيجابية. فهو ينظر إلى السلطة، في واقع الأمر، ليس على أنّها "إظهار الطاعة العمياء حيال الأوامر"، بل على أنّها إظهار "المعرفة" وهذه فكرة يصعب التقاطها، خاصّةً إذا ما كان القارئ طالباً في علم الاجتماع حيث يسعى قَدْر كبير من العمل في هذا المجال إلى تحدّي شرعية السلطة.

ما يحاول غادامير قوله ليس أنّ كلّ سلطة مُبَرَّرَة، بل إننّا حين نطيعها أنّما نفعل ذلك لأننّا نعرف بالحدس أنّ آراء من يمتلك معرفة أوسع أو أفضل هي التي ينبغي أن تسيطر. فالسلطة الحقّة لا يمكن أن تُوهَبْ أو تُعْطَى منحة، بل ينبغي أن تُنَال وأن تقوم على نوع من التفوق الذي نُقرُّهُ ونعترف به على نحو عقلاني تماماً. ولقد حاولتُ أن أوضح هذه الفكرة بالإشارة إلى سلطة الكتاب الكلاسيكيين في تقليد علم الاجتماع (هاو 1998) حيث يبدو لي أنّ أعمال ماركس، وفيبر، ودروكهايم وربما زيمل أيضاً، لا تزال تسترعي اهتمامنا اليقظ والمحترس نظراً لقدرتها على أن تكشف لنا أوجهاً من الواقع الاجتماعي بطرائق لا تقوى

عليها أعمال أوغست كنت وهربرت سبنسر، على سبيل المثال. فالسلطة المتراكمة التي تحوزها النصوص الكلاسيكية أنّما تنبع من معرفتنا أنّها تمكننا من أن نرى العالم الذي تكشفه تلك الرؤية الواضحة بوصفه لا يزال عالمنا. ومع أنّ سلطتها المتواصلة يمكن أن تُستَمدّ جزئياً من واقعة أنها "تُفْرَض" على الطلاب إلاّ أنّ هذه مسألة مستقلّة عمّا تحوزه هذه النصوص من قيمة وشرعية وسريان بوصفها معرفة أصيلة موثوقة.

ويرى غادامير أنّ **عقل التنوير**، بمعارضته سلطة التقليد قد مضى بعيداً في إنكاره على السلطة أيّ قيمة أو شرعية. وهو يروي نادرة مفادها أنّ سكرتيرته أخطأت في كلمة authoritative (أصيل، موثوق) على أنها تعني authoritarian (سلطوي) فقد افترضت أنّ غادامير يعني الكلمة الثانية لأنها لم يسبق لها أن وقعت على الكلمة الأولى، و لم تكن تعلم أنّ الكلمتين تشيران إلى شيئين مختلفين (1996: الفصل9). والمسألة هي أننّا قد اعتدنا النظر إلى السلطة نظرة سلبية، حيث نراها على الدوام بوصفها سلطوية فنخفق في تبيّن أنّها يمكن أن تكون شرعية. ولا شكّ أنّ السلطة يمكن أن تكون دوغمائية وسلطوية، لكن ذلك ليس طبيعتها الفعلية. فطبيعتها الفعلية تكمن في قدرتنا على تَبيّن طبيعة فهمنا الضيق المحدود، وتَبيّن أن آراء الآخرين يمكن أن تكون أوفى. فالطفل يعلم بالحدس أنّ لدى أبويه معرفة بالأشياء أوسع من معرفته، وكذلك يعلم الطالب بالعلاقة مع المعلم. ففي كلتا الحالتين ثمّة قبول للسلطة هو قبول مبرّر ومُسَوّغ.

ومن الواضح أنّ حساسيات هابرماز اليسارية لا بدّ أن تكون قد أُثيرت إزاء مثل هذه النتائج المحافظة التي ترتبّت على تناول غادامير للتحيّز، والسلطة والتقليد غير أنّ عمل غادامير ينطوي على وجه أشد أهمية، ألا وهو آراؤه في اللغة.

(ج)- التأويلية، واللغة، والواقع:

يتّخذ التحيّز، والسلطة والتقليد من اللغة واسطة في تشكيل فهمنا للعالم. ويصف غادامير اللغة وصفاً انطولوجياً على أنّها الشيء الذي تقوم عليه الكينونة، أو الواقع. فأن تكون لديك لغة يعني في عرف غادامير أن يكون لديك "عالم". فما من عالم "نقي" يقبع وراء اللغة، على الرغم من أننّا نستطيع بالطبع أن نخمّن ما يمكن أن يكون عليه العالم ولو لم تكن هناك لغة. غير أنّ مثل هذا التخمين أو التأمّل لا بدّ أن يستلزم تفكيراً بعالم "صامت" عبر اللغة.

وقد تبدو اللغة عند غادامير تلك الظاهرة التي تتخلّل كلّ شيء، إلا أنّها أيضاً ليست تلك المنظومة المغلقة المفروضة علينا؛ فطبيعتها الفعلية تكمن في طابعها الحواري. ويستخدم غادامير مفهوم اللعب في مناقشته تجربة الفنّ، إلا أنّه يؤكّد على هذا المفهوم أيضاً في مناقشته اللغة، حيث يُنْظَر إلى اللغة على أنّ لها خاصية شبيهة باللعبة. ففي الألعاب من أيّ نوع، وسواء كنّا لاعبين أم متفرجين، فإننا ننجرّ إلى اللعب بالأشياء ونتورّط فيه، ومع أننا إذْ نأخذ اللعبة على محمل الجدّ نحاول أن نضع علامتنا عليها، إلا أنها حين تكون أحادية الطرف على نحو زائد تفقد غايتها وهدفها. والواقع، أنّ اللعبة أحادية الطرف ليست لعبة على الإطلاق لأنّها تفقد مرحها، وبذلك غرضها. هكذا يكون ثمّة تبادل ينطوي عليه اللعب، وهو التبادل الذي تنطوي عليه اللغة أيضاً. وهذا ما يلتقطه غادامير في استخدامه نموذج المحادثة:

> **نحن نقول إننا "نُجْري" محادثةً، غير أنَّ المحادثة تزداد أصالةً كلما قلَّ وقوع إجرائها ضمنَ إرادة أيّ من طرفيها. هكذا ليست المحادثة الأصلية مطلقاً تلك التي أردنا إجراءها. وبوجه عام، فإنَّ من الأصحّ القول إننا نقع في محادثة أو نتورَّط فيها... فلا أحد يعلم مسبقاً ما "سينتج" عن محادثة... وما يبيّنه كلّ ذلك هو أنّ للمحادثة روحها الخاصة بها، وأنّ اللغة التي تُجْرَى بها تحمل حقيقتها الخاصة ضمنها؛ أي أنها تتيح لشيء ما أن "يبرز" إلى الوجود من الآن فصاعداً**
> (1989، 383).

وبإلحاح غادامير على أنّ للّغة دوراً تكونياً في تشكيل الواقع، فأنّه يشير إلى أمر مألوف أشدّ الألفة في علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي. فقد اعتدنا على سماع أنّ الواقع مبنيّ اجتماعياً وأنّ اللغة هي عنصر أساسي في ذلك. إلا أنّ غادامير يلحّ على ذلك أيضاً لأنّ اللغة هي بالمثل، وبسبب من طابعها الحواري، "متعالية على ذاتها" وينبثق عنها شيء ما. وهو يعني بذلك أنّه نظراً لاتسّام اللغة والتحيّزات الواقعة في شراكها بخاصية إسقاطية أو استباقية، فإنّها لا تمكث عند المجرى الشكلي لأفق معين، بل تتميز بقدرة طبيعية على تخطي الحدود. فهي لا تني تتوسّط بين ما هو مألوف بالنسبة لنا وما هو غريب عنَّا، متيحة لنا أن نوسّع فهمنا ونزيده، وإن يكن ذلك يقصّر أبداً عن بلوغ الحّد الذي يمكن فيه لأفقنا أن يعرف كلّ شيء. فالفهم يبقى على الدوام نتاج وجودنا المتناهي وعرضة للتغيّر.

(د)- ما يأخذه هابرماز وما يدعه:

يتميز انشغال هابرماز بالتأويلية بأنّه انشغال نقديّ، إلا أنه انشغال أَخَذَ منه هابرماز الكثير. فقد انتقد هابرماز نظرة التأويلية القارّة إلى التحيّز والتقليد. ورأى أن لكلٍّ من "العلم" و"التأمل" قدرة على خرق التحيّز والتقليد بطريقة لا تتيحها أعمال غادامير. أمّا نظرة هابرماز إلى تناول اللغة عند التأويلية فهي نظرة أشدّ اتسّاماً بالتسوية والتوفيق. فهو يتقبّل كثيراً من نتائجها المناهضة للوضعية بشأن استحالة المعرفة الخالية من أيّة افتراضات مسبقة (أو الموضوعية). غير أنّ الأهم بالنسبة له هو أنّ اللغة التي تشكّل الأرضية المشتركة لفهمنا المتبادل وتتميّز بأنّها حوارية في طابعها إنّما تمكننا بذلك أن نقيم من خلالها مزيداً من الأرضية المشتركة. وهذا في الواقع ما يوفر لهابرماز أساس نظريته **في الفعل التواصلي**، عماد أعماله اللاحقة.

وما أودّه الآن هو النظر في الكيفية التي يستخدم بها هابرماز كلاً من "العلم" و"التأمل" بوصفهما خروجاً على التقليد، في الوقت الذي يعزّز فيه صلته مع النظرة التأويلية إلى اللغة.

(هـ)- العلم ضدّ التقليد:

يبدي هابرماز تعاطفاً مع تناول غادامير طبيعة الفهم المبنيّة مسبقاً وخرقها "الموضوعيّة"، لكنه يرى أنّ غادامير قد قلّل من أهمية المنهج العلمي. حيث يمكن اتّهام كتاب غادامير **الحقيقة والمنهج**، وكما يعتقد هابرماز، بأنّه يضع العلوم الاجتماعية أمام خيار قاس: إمّا الحقيقة أو المنهج. فآراء غادامير التي تلحّ كلّ هذا الإلحاح على الطريقة التي تكون بها الحقيقة نتاجاً للحوار، وعلى الحلقة التأويلية، والتحام الآفاق وهي تعمل **ضمن** التقليد، إنما تتخطّى قيمة "الابتعاد المضبوط" (المنهج) وهي تغفل عن أهمية تبنّي الموقف الموضوعي الذي يشكّل جزءاً أساسياً من المنهج العلمي.

ولطالما كان هابرماز متعاطفاً مع منجزات علماء الاجتماع، مثل تالكوت بارسونز، وجان بياجيه، ولورنس كولبيرج، ومُعْجَباً بالمناهج التي يستخدمونها في كشف ما للواقع الاجتماعي من سمات نظامية. ففي حين تزعم التأويلية أنّ التقليد يتيح لنا أن نرى أشياء معينة

دون سواها، فإنّ التطبيق النظامي للمنهج يتيح لنا أن نرى أشياء ليست ظاهرة أو واضحة "في التقليد"، كما يتيح لنا أن نرى الطريقة التي تواصل بها عناصر الواقع النظامية وجودها خارج التقليد وعلى نحو يجهله إلى هذا الحدّ أو ذاك أولئك الفاعلون المعنيون. فالموقف "الموضوعي" الذي تتّخذه العلوم (الاجتماعية) يمكنها من تبنّي نظرة إلى التقليد هي نظرة أشدّ تحدّياً وأقلّ تقبلاً لهذا التقليد.

ومثل غادامير، فإنّ هابرماز (301 :1971 b–317) يرى أنّ فهمنا للأشياء مبنّي مسبقاً، إلا أنّه مبنّي مسبقاً حول "المصالح البشرية"، وإحدى هذه المصالح هي السيطرة على الطبيعة والعالم الواسع بوجه عام، ولقد مكنّتنا العلوم الطبيعية، أو الإمبريقية–التحليلية من تحقيق قَدْرٍ من السيطرة على هذا الوجه من أوجه الواقع ومثّلت ملمحاً محتوماً إلى هذا الحدّ أو ذاك من ملامح الحياة البشرية. فلو لم تكن لدينا مثل هذه المقدرة لما بقينا على قيد الحياة. غير أنّ على العلوم الاجتماعية أن تدرك أنّه على الرغم من أنّ التأويلية تقدّم بالمثل معرفة بالحياة البشرية، إلا أنّها ليست المتباري الوحيد. وحقيقة الأمر، أنّ العلوم الاجتماعية تكاد أن تكون معنيّة على الدوام بمادة لها موطئ قدمها في كلا المعسكرين. ذلك أنّ "موضوعها" هو الوقائعي والمعياري على حدٍّ سواء ولذلك فهي عرضة لكلٍّ من النظرة الإمبريقية–التحليلية والنظرة التأويلية.

ثمّة عوامل خارج التقليد، مثل "العمل" و"السيطرة"، (أو العمل والسلطة بالمعنى الماركسي)، تبني التقليد وتدفعه لأن يجري بسلاسة ويسر، على الرغم من أنّها لا تظهر فيه على هذا النحو. وعلى سبيل المثال، فإنّ احتدام التنافس في الأسواق العالمية خلال العشرين سنة الأخيرة خلق حاجةً، في بريطانيا، إلى قوة عمل أشدّ "مرونة". ونتيجة عدم استقرار العمالة المتزايد ومطالبة أولئك الذين يعملون بمزيد من "المرونة"، راح المستخدمون يتحدثون عن حياتهم بتعابير أشدّ اتسّاماً بأنّها عابرة ومؤقتة قياساً بما كان عليه الحال من قبل. والشروط التي يعمل البشر في ظلّها في الرأسمالية المنفلتة "غير المنظمة" هي شروط تعكس حاجات السوق الحرة ومطالبها. فعلى الشركات أن تكون قادرة على التحرّك وتغيير الاتجاه بسرعة تبعاً للطبيعة العابرة وسريعة الزوال التي تميّز شروط السوق. وعلى المستخدمين بالمثل أن يتّخذوا موقفاً مرناً تماماً، بل انتهازياً تجاه مهنهم إذا ما أرادوا النجاح (زينيت 1998).

وتبيّن أمثلة زينيت ذلك التمزّق الذي يعتري البشر جرّاء اضطرارهم لأن يكونوا مرنين جغرافياً وانفعالياً، وعاجزين في الوقت ذاته عن إضفاء أيّ معنى أو قصد على حياتهم المتشظية. فحين يتعلق الأمر بإقناع أبنائهم بقيمة إنجاز عمل ما كما ينبغي لأنّ ذلك قيمة بحدّ ذاتها وبأهمية الشعور بالمسؤولية تجاه الآخرين، والثقة، وما إلى ذلك، نجد أنّ ثمّة هوّة فاغرة بين ما يقولونه وما يفعلونه. وبعبارة أخرى، فإنّ لغة الأخلاق اليومية تبدو فارغة على نحو متزايد إزاء السلوك المبنيّ بفعل اقتصاد رأسمالي.

وبالطبع، فإنّ هناك لغة "ليبرتارية" تصاحب هذه التغيرات الاقتصادية. وفكرة "المرونة" هي فكرة ذات نبرة تحرريّة، توحي بأنّ الفرد قد تحرّر من القيود والأغلال ويمكنه أن يتحرك بحرية كيما يعبّر عن نفسه أو نفسها. غير أنّ هذه الطريقة في الكلام على الأشياء لا تنبع عفوياً مما تتّسم به اللغة من نهاية مفتوحة طبيعية، وإنّما من "تقليد" لديه قوى اقتصادية خارجية تؤثر عليه وتفعل فعلها فيه.

هكذا يمكن للّغة أن تخدم مصالح القوة الاقتصادية عن طريق حجبها أصول طرائق معينة في النظر إلى الأشياء. فاللغة إيديولوجية، لا بمعنى أنّ ثمّة قدراً متعمّداً من الخداع والغش يجري **فيها**، بل بمعنى أنّ ثمّة قَدْراً من الخداع والغشّ غير الشخصي يجري "مع اللغة بوصفها كذلك" (هابرماز 1988:172).

أمّا مقاربة بارسونز الموضوعية الموسومة بـ"نظرية النُّظُم" فسوف توفّر لهابرماز تلك الأدوات المفهومية اللازمة للإشارة إلى أنَّ **النظرية النقدية** بحاجة إلى ضَرْبٍ من الوظيفية "المتمكّنة من التأويل" لكي يشكّل إطاراً لها. غير أنّ النظرة التأويلية إلى اللغة تفتح إمكانية أخرى بالنسبة لهابرماز. فما دام البشر يستخدمون اللغة، فإنّ أيّ مقدار من التشيّؤ لا يمكنه أن يزيل تلك الإمكانية التواصلية لأن يقوم ضَرْبٌ من التوافق بين الذاتي. وهكذا تغدو مهمة **النظرية النقدية** تفحّص ما إذا كان توافقٌ اجتماعي ما أصيلاً أم أنّه مشوّه بفعل عوامل خارجية مثل القوة الاقتصادية.

(و)– اللغة، والتفكير، والتحيّز:

يقبل هابرماز وصف غادامير للّغة بأنّها متفوّقة على سواها في مُعْتَمَد النظرية الاجتماعية المُكَرَّس، لكنه يستخدم هذا الوصف لكي يجعل غادامير يتخطى نفسه ويتفوّق عليها. وتناول التأويلية للّغة هو تناول دينامي، يُرينا أنّنا حين ندخل اجتماعياً إلى معايير مجتمعنا وقيمه، فإن الأمر لا يقتصر على تمثّل هذه المعايير والقيم بل يتعدّاه إلى إعادة تأويلها:

> **لا يقتصر أمر ألعاب اللغة لدى الصغار على إعادة إنتاج ممارسة الكبار. فمع القواعد اللغوية الأساسية الأولى يتعلّم الطفل لا شروط التوافق الممكنة وحسب بل أيضاً شروط تأويل القواعد الممكن، الذي يمكّنه من أن يتغلّب على مسافة، وبذلك أن يعبّر أيضاً عن هذه المسافة.**
>
> (هابرماز 1988، 148).

وبعبارة أخرى، فإن تناول غادامير يشير إلى أنّ اللغة **تمكّننا** من اتّخاذ موقف نقديّ من التقليد. فالتّفكير كلّه يمكن أن يجري ضمن التقليد وفي إطاره، لكن مقدرات اللغة المتخطية للحدود تعني أنّ بمقدرونا أن نتحدّى التقليد بدل أن نكتفي بتعزيزه.

وبهذا المنطق ذاته، فأنّ هابرماز يقرّ بأهمية «التحيّزات» في فهمنا، لكنه يتساءل ما إذا كان ينبغي لحتميتها أن تقودنا إلى الإقرار بشرعيتها. فما يرفضه هو إعادة غادامير الضمنية تأهيل التحيّزات بوصفها كذلك، كما لو أنّ حتميّتها تكفي لجعلها ذلك الشيء الذي **ينبغي** أن نرضخ له بوصفه جزءاً من التقليد. وبالمقابل، فإنّ قوة التفكير تمكّننا من اقتفاء أصول فهمنا القائم واتّخاذ موقف مختلف ونقديّ حياله. فالتفكير يوفّر لنا الوسائل اللازمة لاتّخاذ موقف مختلف من الأشياء التي سبق لنا أن قبلناها بطريقة ميكانيكية.

ويرى هابرماز أنّ غادامير لا يدرك حقيقة سجاله هو نفسه. فإذا ما كان التقليد، شأنه شأن الفهم، حوارياً، فينبغي لحركته الطبيعية خَلْفاً وقُدّاماً أن تتيح للتفكير أن يقدّم أملاً بالتحرر. والنزعة المحافظة لدى غادامير هي وحدها التي ترفض أن ترى أنّ التفكير يمكنه أن يخرق الافتراضات التي رسّخها التقليد. فالتحيّز الذي يكشفه تفكيرنا فيه لا يعود بمقدوره أن يعمل عمله بوصفه ضَرْباً من إعادة تعزيز التقليد.

أمّا الإطار المنطقي للتحليل النفسي فيوفّر لهابرماز أنموذجاً عاماً للكيفية التي يمكن أن تعمل بها **النظرية النقدية** على مستوى سوسيولوجيّ. فالتحليل النفسي يتصّف بحساسية تأويلية وبإدراك للكيفية التي «تسبّب» بها القوى الخارجية (اللاواعية) سلوكات مختلفة على مستوى الحياة اليومية. ويتمثّل نجاح التحليل النفسي، في حال نجاحه، في تقويض تلك التشوّهات من خلال إخراجها إلى الوعي، متيحاً للأفراد أن يكونوا أشدّ تقريراً لمصيرهم وأقلّ خضوعاً للعوامل الخارجية في تفكيرهم وعملهم. ويشتمل التحليل النفسي، مثل التأويلية، على عملية تأويل حلقية أو دائرية، لكن التحليل النفسي يُدْخِل في المعادلة مستوى من **النظرية**، هو أفضل لتفسير العناصر التي هي وظيفة للعوامل الخارجية وأثر لها. وفي حين يكون التأويليّ مقيّداً بتأويل نصّ ما قبالة تحيّزاته، فأنّ بمقدور المحلّل النفسي أن يستخدم إطاراً **عاماً** يفسّر أسباب سلوك المريض. ويأتي سداد التحليل النفسي من أنّه يعترف بأنّ القوى اللاواعية «تحمل عباءة الأسباب»، فهي تفعل فعلها كعوامل سببية خفية تصوغ حياة البشر. والقوى اللاواعية هي قوى هادفة (إنسانياً)، ولذلك فهي تأويلية في طابعها، إلا أنّها أيضاً نتاج عوامل تقع خارج إدراك الفاعل وينبغي أن تُفَسَّر بتلك الطريقة. وبعمل هابرماز على هذا الأساس، فأنّه يرى أنّ على **النظرية النقدية** أن تهتم بنظرية النُّظُم عند بارسونز بوصفها نموذجاً لتفسير ظواهر تقع على المستوى المجتمعي.

وفي حين مكَّن الاهتمام بالتأويلية هابرماز من إصلاح «العيب التفاعلي» في **النظرية النقدية**، فأنّ اهتمامه بالوظيفيَّة البنيوية في سياق تطور المجتمع سيمكّنه من إصلاح العيب الذي غفلت عنه **النظرية النقدية** جرّاء التزامها «فلسفة التاريخ» الماركسية وتمسّكها بها.

هابرماز والوظيفية البنيوية:

في ستينيات القرن العشرين، كانت اهتمامات هابرماز اهتمامات إبستمولوجية؛ وفي السبعينيات والثمانينيات تحوَّلت هذه الاهتمامات إلى النظرية الاجتماعية ذاتها، والاهتمام بكيفية عمل العالم الاجتماعي بدل الاهتمام بالافتراضات المنهجية التي يجب أن نستخدمها في عملية دراسة ذلك العالم. وهو يحدّد ضعف التأويلية في إخفاقها في تبيّن الطريقة التي تفرض بها "خارجيات" المجتمع البنيوية، كالمال والسلطة، نفسها على عالم حياة الفاعلين. أمّا الدواء فيكمن في إعادة تفعيل السبيل الذي فتحه تالكوت بارسونز ومُنَظِّر النُّظُم الألماني المعاصر نيكلاس لوهمان (انظر هولب 1991).

لم يكن هابرماز، منذ البداية، بالبعيد عن انتقاد نظرية النُّظُم. فقد رأى أنّ الاستخدام السوسيولوجي لنموذج "عضويّ" يقوم على المشابهة بين النُّظم البيولوجية والنُّظُم الاجتماعية، هو استخدام مضلِّل. فحدود النُّظُم البيولوحية هي كيانات قابلة للرصد والملاحظة، أمَّا حدود النُّظُم الاجتماعية فهي رمزية الطابع ولذلك يصعب تمييزها وتبيّنها، وينبغي أن تُفْهَم بطريقة أخرى. وبالمثل، فإنّ عادة منظِّري النُّظُم في النظر إلى "التوازن" على أنّه الحالة النهائية التي تنزع إليها النُّظُم الاجتماعية بصورة طبيعية هي عادة إشكالية. فما الذي يعنيه "التوازن" في سياق نظام اجتماعي؟ فالعناصر النظامية الكبيرة يمكن أن تعمل عملها معاً بصورة حسنة وبذلك يواصل النظام إعادة إنتاج ذاته كما لو أنّه نظام بيولوجي، لكن ذلك لا يفضي لنا بشيء عمَّا إذا كان أعضاء هذا النظام مندمجين فيه بسعادة أم لا.

لقد وُجِّه قَدْر كبير من النقد النسويّ إلى تناول بارسونز العائلة النووية، خاصةً رؤيته أنَّ هذه العائلة هي النموذج الأنسب لتلبية متطلبات مجتمع صناعي. وعلى سبيل المثال فقد افترض بارسونز أنَّ النساء هُنَّ الأنسب لتلبية الاحتياجات «التعبيرية» في الحياة العائلية بوصفهن ربَّات منازل، في حين أنّ الرجال هم الأنسب لتلبية المتطلَّبات «الأداتية» بالخروج إلى العمل. وكان ردَّ النسوية محقاً أنّه في الوقت الذي قد تناسب هذه الترتيبات النظام، فأنّها تخفي وضعاً أقلّ انسجاماً بكثير، بل ظالمٌ، على مستوى الحياة الشخصية. أمَّا هابرماز فيعتمد في تمييزه الخاص بين النظام وعالم الحياة على التمييز الذي سبق للوكوود (1964) أن أقامه بين تكامل النظام والتكامل الاجتماعي. وهو يفعل ذلك لا ليرفض أفكار بارسونز، بل ليعمل على توسيعها. ولعلَّ ذلك هو الذي مكّن من استحضار ذلك التناول البارسونزي القائم على حاجات النظام المتبدّلة بغية تفسير تدهور العائلة النووية. فمع انخفاض الطلب الاقتصادي على عمل الرجال في الصناعة الثقيلة وحلول الحاجة إلى عمل النساء محلّه في قطّاع الخدمات، قلّت الحاجة إلى العائلة النووية التقليدية التي يسيطر فيها الرجل (ميتشل 1987). فتناول بارسونز ليس بالخاطئ، لكنه جزئيّ ويحتاج لأن يتضمَّن تلك القَسَمات المميزة لعالم الحياة.

طوَّر هابرماز في كتابيه *أَزمَةُ شَرْعيّة* (1976) و **نظرية الفعل التواصلي، المجلد2** (1987 a) نظريةً في المجتمع إثنينيةً، حيث يتشابك النظام وعالم الحياة، إنما من دون اختزال أحدهما إلى الآخر. وهو في تصميمه على عدم دمج النظام وعالم الحياة أنّما يقاسم ديريك لايدر

ومارغريت آرتشر قدراً كبيراً من الأفكار السوسيولوجية المشتركة. وهكذا تتكيء أفكار هابرماز على القضايا المعاصرة المتعلّقة بالبنية ضدّ الفاعلية وعلم الاجتماع الأصغري ضدّ علم الاجتماع الأكبري، وهي ضروب القضايا التي تفصل لايدر وآرتشر عن نظرية الابتناء لدى أنطوني غيدنز، حيث تُضْغَط البنية والفاعلية معاً.

(أ)– النظام، وعالم الحياة، والتطور الاجتماعي:

مفهوم عالم الحياة هو مفهوم مُسْتَمَدّ من التقليد الظاهراتي ويشير عند هابرماز إلى أفق معنى الفاعلين الاجتماعيين. فعالم الحياة يوفّر السياق الذي يتوصل فيه الفاعلون إلى معرفة أنفسهم، حيث يطرحون أسئلةً تتعلّق بإطلاق بعضهم إزاء بعض "مزاعم تتعلّق بالصِّحّة أو الشرعية" بشأن ما هو حقيقي وما هو زائف، ما هو صحيح وما هو خاطئ، ما ينبغي أن يحدث وما لا ينبغي.

ومثل بارسونز، فإنّ هابرماز يميّز عالم الحياة على أُنه عالم من المعايير والقيم سابق على النَّمْذَجَة وقد تخلّق وتمايز إلى نظام مجتمعيّ فرعيّ. وهو كنظام فرعي إنّما ينقسم أيضاً إلى مزيد من الأنظمة الفرعية. وهو يشجّع ضروباً معينة من التكامل والاندماج الاجتماعيين، وضروباً معينة من التمثّل الثقافي، وضروباً محدّدة من نمط الشخصية. غير أنّ هابرماز يرى، بخلاف بارسونز، أنّ عالم الحياة هو موقع فاعل تأويلياً وقابل للتغيّر حيث يمكن للبشر أن يقيموا فارقاً واختلافاً، ذلك أنّه المكان الذي يتمّ فيه «الفعل التواصلي». فالفعل التواصلي يقوم على تلك المقدرة البشرية الحصرية على التوصّل بالحوار إلى توافق عبر اللغة، وهو أمر يستمدّه هابرماز من التأويلية. وحين ينخرط الفاعلون تواصلياً مع بعضهم بعضاً فإنّهم يعيدون إنتاج/تأويل الثقافة، والتكامل الاجتماعي، وتكوين الشخصية. وما يثير اهتمام هابرماز، بخلاف بارسونز ولوهمان، أنّ هذا هو الموضع الذي تكمن فيه إمكانية التحرر وإمكانية قَدْرٍ أكبر من تقرير المصير (هابرماز 1987 a: 185– 186).

وإذا ما كان عالم الحياة هو السياق بين الذاتي للفعل التواصلي وينبغي أن يفهم من وجهة نظر الشخص "المساهم" أو "المشارك"، فإنّ تبديل النظر من نظرة "المساهم" إلى نظرة "المراقب" أو "الراصد" كفيل بأن يكشف شيئاً آخر مختلفاً. فهو يبيّن كيف تكون عناصر من عالم الحياة مرتبطة وظيفياً باشتغالات النظام الأوسع. وتكمن قوة بارسونز في تبيانه هذه

الصلة، مع أنّ ضعفه يكمن في إغفاله اشتغالات عالم الحياة النوعية، وتوتراته، واغتراباته، وعدم قابليته للتنبؤ. فوجهة نظر "المراقب" التي ينطلق منها تتيح له أن يرى عالم الحياة بوصفه مقتصراً على مجموعة متمايزة من الأنظمة الفرعية، موجودة كيما تحافظ على المجتمع وتُبقيه بوصفه كُلًّا: أي أنّها مشتقّة من النظام إنّما من دون منطقة الداخلي الخاص. (هابرماز a 1987: 154--153)وما يريد هابرماز أن يقوم به هو استنهاض الإمكانية التحررية المتأصّلة في عالم الحياة وتفعيلها ضدَّ متطلبات النظام. فلكي نرى كيف يؤثّر أحدهما على الآخر ينبغي أن نُبْقي عليهما منفصلين تحليلياً ولو كانا متشابكين في الحياة اليومية.

ويعني هابرماز بـ"النظام" تلك المقوّمات أو الخصائص المؤسساتية الكبيرة في المجتمع، مثل الاقتصاد، ونظام الحكم، والدولة. وهو يتبع، مرة أخرى، أفكار بارسونز عن التطور الاجتماعي المشتمل على عملية تمايز نظامية تبلغ ذروتها في "الحداثة". فعند منظّري النُّظم، أنَّ فكرة التمايز المتزايد تصف الطريقة التي غدت بها المجتمعات الحديثة أشدّ تعقيداً. وبتشبيه بسيط، فإنّه منذ ثلاثين عاماً مضت كان مالك السيارة، إذا ما وقعت مشكلة في الفرامل أو الإطارات أو العوادم، يأخذ سيارته إلى المرآب المحليّ. أمَّا الآن فقد غدت عمليات الإصلاح هذه "متمايزة"؛ حيث يمكن للمرء أن يذهب إلى مراكز منفصلة ومستقلة كلّ منها متخصص بالإصلاح السريع لأمر من الأمور. وهكذا هو الحال بالنسبة للنظام الاجتماعي؛ فالاقتصاد ونظام الحكم، والدولة غدت كيانات منفصلة نسبياً لها أساسها المنطقي الخاص.

ولا شكّ أنّ من المهم بالنسبة لهابرماز أن يُنْظَر إلى النظام على أنّه ينبع جوهرياً من عالم الحياة، بمعنى أنّ المجتمع هو نتاج للتفاعل الإنساني بين الذوات ومع العالم الخارجي على السواء. غير أنّ ما يميز المجتمع الحديث هو الطريقة التي غدت بها العناصر النظامية **غير مقترنة** بعالم الحياة وتوجد «خارجه»، وتغذّيه بتغذيتها الراجعة من هذا الخارج. وواقع الحال أنّ الأمر لم يعد مقتصراً على تمايز النظام وعالم الحياة واحدهما عن الآخر. بل يتعدّاه أيضاً إلى تمايز كلّ منهما بحدّ ذاته، بحيث أنّ عمل المجال الاقتصادي يمكن الآن أن يتحدى عمل المجال السياسي، والعكس بالعكس. ونظراً لأوراق اعتماد هابرماز الماركسية، فلا عجب أن يرى متطلبات الاقتصاد الرأسمالي الأساسية، أي ما يحتاجه للحفاظ على ذاته على أنّها العامل الأهمّ، خاصة لأنّها تشوّه ما ينطوي عليه عالم الحياة من إمكانية تحررية. غير أنّ سجال هابرماز يبقى ذلك السجال المعّقد، حيث يرى إلى عدم اقتران النظام وعالم الحياة في ضوء إيجابيّ وسلبيّ على السواء.

وعلى المرء أيضاً ألاَّ ينسى ذلك المدى الواسع الذي تطوله نظرية هابرماز. فهو يضع تناوله لبروز النظام وعالم الحياة في إطار التاريخ الأنثروبولوجي للعالم، ذلك التاريخ الذي ينقسم إلى ثلاث مراحل عريضة. فهو يرى أنّ المجتمعات ما قبل الحديثة قد اتصَّفت بعدم التمايز إلى حدّ كبير من حيث تطورها الاجتماعي. ففي المجتمعات البدائية (أو الحجرية الحديثة) كان ثمّة مبدأ ناظم واحد، هو القرابة، وكانت جميع النشاطات (القَبَليّة) متركّزة على تأثير هذا العالم الواحد، وكانت الأدوار العمرية والجنسية ثابتة وغير إشكالية. وبلغة علم الاجتماع، فإنّ هابرماز يشير إلى شيء يشبه مفهوم دوركهايم عن "التضامن الميكانيكي"، الذي يميّز المجتمعات ذات الدرجة الدنيا في تقسيم العمل والتي تتّسم بنظرةٍ إلى العالم مغلقة وقائمة على الشعائر والتابوات (هابرماز 1976: 18).

وفي المجتمعات الحجرية الحديثة، تكون الطبيعة والثقافة متشابكتين فلا تبديان بعضاً من علامات التمايز إلا مع ظهور «المجتمعات التقليدية»، حيث يمكننا القول أنّ ذلك لم يتغيّر إلا بين القرن الثامن والقرن الرابع قبل الميلاد، حين أخذت سيرورة «العَقْلَنة» بمعنى الكلمة تشقّ مجراها. وتضمّ «المجتمعات التقليدية» عند هابرماز مصر القديمة فضلاً عن المجتمعات التقليدية الأكثر تطوراً في اليونان القديمة، والصين، وروما. وما يميّز هذه المجتمعات هو الانزياح نحو السيطرة الطبقية بوصفها المصدر الأساسي للتكامل أو الاندماج الاجتماعي بدلاً من القرابة. ومع تمايز هذه المجتمعات مزيداً من التمايز الداخلي، خاصةً من حيث اقتصادها وملكية وسائل الإنتاج فيها، يبرز توتر كامن بين النظام وعالم الحياة، أو بين الكيفية التي تكامل بها النظام والكيفية التي تكامل بها البشر اجتماعياً في هذا النظام واندمجوا فيه. فالنظام الذي يطوّر اقتصاده يكون عليه أن يضفي الشرعية بمزيد من الوضوح على ما فيه من ضروب عدم المساواة الاقتصادية. ولذلك فهو يحتاج إلى مؤسسات اجتماعية تبرّر الأمور لرعاياه وتضمن مطاوعتهم وإذعانهم. والأمر الحاسم بالنسبة لهابرماز هو أنّ هذه الخطوة التطورية قد **تطلّبت** مستوى أعلى من التبرير بغية الحفاظ على التماسك الاجتماعي. فالقياصرة الرومان ربما كانت لديهم صفاتهم الأسطورية، لكن القانون الروماني كان قائماً على مبادئ عقلانية يمكن تطبيقها على القيصر نفسه. وما إنْ يكون على نظام أن يبرّر ذاته حتى يغدو عرضة للتحدي من قبل رعاياه الذين يمكنهم، من حيث المبدأ، تحدي ما يطلقه من "مزاعم الشرعية" وباختصار، فإنّ إمكانية الفعل التواصلي تبرز إلى الوجود.

ومع حلول الحداثة الباكرة، تقريباً بعد القرن الخامس عشر، يغدو تمايز النظام أكثر حدّة، وعلى الرغم من بقاء دور الملوك الأسطوري على أهميته فيما يتعلّق بالاندماج الاجتماعي، فإنّنا نجد سيرورة تدريجية من نزع الأسطورة وبروز الشرعية الاجتماعية العقلانية.

وتتواصل سيرورة التمايز ونزع الأسطرة في المجتمعات الصناعية الحديثة، مع رؤية هابرماز أنّ السيرورة التطورية الإجمالية الخاصة بـ«العَقْلَنَة» هي ذلك الشيء الحسن والإيجابي لأنّها تمكّن البشر من رؤية الكيفية التي تعمل بها أوجه مجتمعهم المختلفة. وهي تمكن البشر من تبيّن أنّ المجتمع هو من خَلْقِهِم وإبداعهم إلى درجة ما، وليس نتاجاً لتدّخل إلهي أو مجرّد واقعة محتومة من وقائع الحياة. بيد أنّ هنالك جانباً آخر واضحاً (وماركسياً) لهذه السيرورة. فالعالم الحديث «العقلاني» جاء إلى الوجود عن طريق الرأسمالية وما تفرضه على البشر من متطلّبات استغلالية. والنظام الرأسمالي يغدو منفصلاً عن تجربة رعاياه المشتركة التواصلية. وبدلاً من أن يقيم هذا المجتمع «العقلاني» تناسقه عبر التوافق القائم على اللغة والذي يتمّ في عالم الحياة، فأنّه يقيم هذا التناسق عبر نظام الإعلام والمال والسلطة. بل أنّ هذه السيرورة قد بلغت الحدّ الذي يتيح لهابرماز أن يتكلّم على "استعمار عالم الحياة" من قِبَل ضرورات النظام ومتطلّباته الملحّة. هكذا، في حين يحوز المجتمع الحديث إمكانية العقلنة الكاملة في مجالي النظام وعالم الحياة على السواء، فإنّ النظام يعود ليقتات على عالم الحياة ويبسط سيطرته عليه إلى درجة يغدو من الصعب معها على البشر، وإن يكن ليس من المستحيل، أن يفكّروا ببدائل. فمن الصعب على البشر أن ينظروا إلى حياتهم على أنّها مستقلة عن ضرورات السوق ومقتضياته أيّما استقلال.

ويمكنني مرّة أخرى أن أوضح النتائج المترتّبة على تناول هابرماز (1976) للكيفية التي يستعمر فيها النظام عالم الحياة ويحمّله أكثر مما يطيق من خلال كتاب ريتشارد زينيت **تآكل الشخصية** (1998)، حيث يبيّن كيف يمكن لممارسات العمل الحديث أن "تنزع أخلاقية" قوة العمل. غير أنّ كتاب ديفيد سمايل **أصول التعاسة** (1993) يمكن أن يفي بالغرض ذاته. فاللوحة التي يرسمها هابرماز لضروب العلاقات المختلفة القائمة ضمن النظام وعالم الحياة وبينهما هي لوحة معقدّة، على الرغم من وضوح هابرماز بشأن ما يتيحه انفصالهما للرأسمالية من أن تكون دينامية على نحو صريح، بل ووحشيّ، في الوقت الذي يجعلها عرضة للأزمات.

ونحن ننزع إلى النّظر إلى الأزمات على أنّها ذلك الشيء الدراماتيكي، ذلك الشيء الذي يمكن أن يؤدّي إلى ثورة أو حرب، لكنّ تناول هابرماز يثير انتباهنا إلى تلك التوترات الدائمة التي ينطوي عليها نظام دينامي مثل الرأسمالية. فالأزمة يمكن أن تنشأ كأزمة اقتصادية، لكنها إنْ لم تُحَلّ في نطاق السوق قد تنزاح باتجاه جهاز الدولة لتظهر بوصفها أزمة "عقلانية". فإذا لم تصدر عن الدولة تلك القرارات الوافية، لأنّ الحلول السياسية التقليدية لا تكفي في مثل هذه الحالة، فإنّها قد تغدو أزمة "شرعية" تشتمل على تراجع الدعم الشعبي وارتياب عام بقدرة الدولة على حلِّ المشكلات. ويمكن لأزمة "الشرعية" بدورها أن تشتمل على أزمة "باعث"، حيث يغيب من حياة البشر ذلك القدر الضروري من المعنى اللازم لدعم النظام.

ولعل مثالاً قريباً وجاهزاً أقدّمه أن يفيد في إيضاح ما سبق. ففي أواخر سبعينيات القرن العشرين، قاست بريطانيا سلسلة من الأزمات الاقتصادية كان من بينها اختلال ميزان المدفوعات، والتضخم الشديد، واضطراب الصناعة، ومشكلات في تمويل دولة الرفاه. ولقد أُطْلِق على العقلانية السياسية لتلك الفترة اسم "butskellism" "البَتْسكليَّة" اشتقاقاً من اسميّ زعيم حزب المحافظين، ر.ب. بتلر، وزعيم حزب العمال، هيو غيتسكَل فقد أقاما في بريطانيا الخمسينيات توافقاً سياسياً أقرَّ فيه حزب المحافظين، بعكس مبادئه المعتادة، أهمية دولة الرفاه واعترف حزب العمال، بخلاف مبادئه المعتادة، بما للأسواق الحرّة من أهمية اقتصادية. ووافق حزب المحافظين على ألاَّ يحجب احتياطي دولة الرفاه، ووافق حزب العمال على عدم القيام بتأميم واسع للصناعة الخاصة التي تشكّل أساس عمل السوق الحرة. ولقد أدّى عجز حكومات العمال عن حلّ أزمات السبعينيات إلى أزمة العقلانية "البَتْسكليَّة" وإلى شكوك في شرعية الدولة. أمّا تكوين العقلانية اليمينية الجديدة المعروفة باسم "التاتشرية" في الثمانينيات فقد اقتضى السعي وراء شرعية شعبية بإزاحة المشكلات الاقتصادية إلى نطاق البواعث والحوافز في عالم الحياة.

و"التاتشرية"، كمصطلح، مشتقّة من أفكار رئيسة الوزراء المحافظة آنئذ، مارغريت تاتشر. غير أننا لا نتكلّم هنا على فاعلين أفراد بل على شيء أوسع بكثير وأشدّ تجريداً: آليات عمل النظام، حيث تدفع الأزمة في أحد المجالات عناصر النظام الأخرى باتجاه تكوين جديد. ويمكن القول، بقصد التبسيط، إنّ الجَيَشَان الذي أحدثه انتشار مبادئ السوق الحرّة "التاتشرية" إلى مجالات الحياة جميعاً، كيما يقيم شرعية جديدة، قد خلق أزمة باعث أو حافز.

فنماذج التحفيز التي اقترنت بـ«البَتْسكليَّة» لم تعد كافية. وكان من الواجب، على مستوى عالم الحياة، أن تتمّ إعادة بناء افتراضات الشعب الثقافية وأنماط الشخصية على أسس أشدّ فردانية وانتهازية بحيث تلبيّ حاجات النظام الملحّة دون عزاء دولة الرفاه وسلوانها.

إنني أصف سيرورة أزمة النظام بهذه الطريقة المبسّطة والميكانيكية، كما لو أنّها تسير على الدوام مثل هذا السير المباشر في وجهة واحدة، من النظام (الاقتصاد) إلى عالم الحياة (التحفيز). لكن هابرماز يبيّن أنّ الأمر ليس كذلك. فثمة جميع ضروب التوتر، والتناقض، والمقاومة ضمن عناصر النظام كما بينها. إلا أنّ اهتمام هابرماز الدائم هو بالآثار المشوِّهة التي يخلّفها استعمار عالم الحياة من قبل ضرورات النظام الأخرى.

ويقدّم سمايل أمثلة على الآثار النفسية السلبية التي تترتّب على هذا النوع من إزاحة الأزمة. ويجد سمايل (1993: 129) أنّ الثمانينيات كانت مهمة ودالّة على نحو خاص:

> **بما أنّ هذا العقد هو العقد الذي تمّ فيه التخلي عن كلّ زعم بأنّ المجتمع هو من أجل الشعب، فقد كان على الشعب نفسه أن ينجو من قسوة "العالم الواقعي" وألا يلجأ إلى تلك "البطّات العرجاوات". وحقيقة الأمر، أنّ أولئك الذين آذتهم تلك الفترة، دون أن يتوقعّوا ذلك، كانوا بعيدين عن "البطّات العرجاوات"؛ فهم على الغالب أناس جعلتهم حساسيتهم، وشعورهم بالمسؤولية الاجتماعية، وإحساسهم الأخلاقي معرَّضين بشكل خاص لكذب ثقافة البزنس، وسطحيتها.**

ينظر سمايل في حيوات كثير من الأفراد الذين راحوا ينحون باللائمة على أنفسهم فيما يتعلّق بما لديهم من «تحفيز» ناقص وعجز عام عن تدبّر الظروف الجديدة، في حين أنّ أثر مطالب النظام التي تقع خارج سيطرتهم كل الوقوع هو الذي شوّه حياتهم.

وعلى سبيل المثال، فقد كان ديف (اسم مستعار) محاسباً راح يعاني بعض الأعراض المرضية المزعجة على هيئة آلام في المعدة ونمال في الصدر. كما تنامى لديه خوف من قيادة السيارة، الأمر الذي كان يقتضيه عمله الجديد. ولقد بلغ لديه هذا الخوف حدّاً جعل "ظهره يتصلّب، وساقيه وقدميه تتألمان لدرجة تحول بينه وبين استخدام الدوّاسات كما ينبغي" (2001: 131). وكان ديف محاسباً ناجحاً جداً مما أدّى إلى ترقيته واحتلاله منصباً رفيعاً

نسبياً كمسؤول عن فريق من المحاسبين. وعندما آلت شركته إلى أحد التجمعات الدولية في الثمانينيات، تغيّر عالمه بمعنى الكلمة. فالتنظيم الجديد كان "أخفّ" و"أَلْيَق" وأشدّ اهتماماً بالصورة التي يظهر عليها. ولم يتردد ديف في وصف الإدارة الجديدة بأنّهم "أغبياء تافهون". وشيئاً فشيئاً راح عمله يقتصر على حضور الاجتماعات الاستعراضية والتعويض عن جهل مدرائه بخبرته التقنية الكبيرة. وما فاقم انزعاجه من خدمة عالم "صناعة الصورة" و"البراعة التمثيلية" المُصْطَنَع هذا هو واقعة أنّه كان عليه الآن أن يتصرّف على نحو مختلف إزاء أولئك الذين هم أدنى منه. كان عليه أن "يلّح عليهم بالتساؤلات حدّ الضجر ويداهنهم بمعسول الكلام، وأن يهدّد ويتنمّر على أناس كانوا أصدقاء وزملاء له" كيما يحصل منهم على نتائج لم يُعْطَ لها الوقت الكافي (2001: 134).

لم ينشأ كرب ديف عن قصوره، على الرغم من إلقائه اللوم على نفسه، بل من اكتشافه أنّ التغيرات البنيوية والإيديولوجية قد قلبت رأساً على عقب كلّ إحساس بالكمال الشخصي. فقد بات عليه الآن أن يبدي الاحترام تجاه عالم من المدراء والرؤساء لا يحترمهم، وأن يكون غليظ القلب تجاه مرؤوسيه الذين يحترمهم، ولا ينفي سمايل أن تكون ديناميات الخلفية العائلية لهذا الشخص قد لعبت دوراً ما في تعاسته، لكنه يشير إلى أنّه استطاع أن يتدبّر حياته بشيء من النجاح إلى أن انقلبت هذه الحياة رأساً على عقب بفعل عوامل مجتمعة "خفيّة" تقع خارج سيطرته.

ويدعونا هابرماز إلى رؤية المجتمع الحديث على أنّه ضَرْبٌ من شدّ الحبل بين النظام (الرأسمالي) وعالم الحياة، حيث غالباً ما يوقع النظام الخلل في عالم الحياة ويتفوّق عليه. وعلى مستوى عالم الحياة، يكون على العقلانية التواصلية أن تقارع إلى ما لا نهاية تلك العقلانية الأداتية التي يفرضها النظام على رعاياه ونظراً لتطوير هابرماز الفكرة التي مفادها أنّ ثمّة التحاماً قائماً بين النظام وعالم الحياة، فأنّه يحوز قدرة أكبر من قدرة أسلافه على التقاط الطبيعة الدقيقة التي تَسِمُ أمراض الحداثة وعللها الاجتماعية. ففي حين نزع أولئك الأسلاف إلى رؤية العالم الحَديث على أنّه مغطّى بعباءة التشيّؤ دون أن يكون ثمة سبيل للخروج من المأزق (كذا)، راح هابرماز يبحث عن سبيل يتيح له أن يصوغ في مفاهيم شتى الآثار والمفاعيل التي يمكن أن يُحْدَثَها النظام بعالم الحياة. ومع هذا، فإنّ هنالك نقّاداً لمفهومي النظام وعالم الحياة عند هابرماز، وهم يرون أنّ تناوله لا يلتقط ذلك التعقيد الذي تتسّم به الأمور.

(ب)– تعليقات نقدية:

حين تحدّث هابرماز عن إزاحة زاوية النظر من "المساهم" (عالم الحياة) إلى "المزاقب" (النظام) وعن مجموعة العلاقات المختلفة التي يكشفها ذلك، رأى بعض الكتّاب أنّه يضع إزاحة منهجية مكان اختلاف فعلي موجود في الواقع (غيدنز 1987، موزيليس 1992). فما يراه غيدنز وموزيليس هو أنّ هاتين المجموعتين من العلاقات، (خاصة تكامل النظام والتكامل الاجتماعي)، ليستا سوى نتاج لقرار منهجي، بحيث أنّك إذا ما تبنّيت القرار الآخر فسوف تحصل على نتائج أخرى. غير أنّ في هذا، كما يرى لايدر (1997: 102)، أشياء غير مقنعة، لأنّه إذا كان التمييز مفيداً من الناحية التحليلية، وهذا ما يقرُّ به كلٌّ من غيدنز وموزيليس، فلا بدّ أن يشير عندئذ إلى تمييز موجود **في الواقع**، وليس إلى مجرد مجموعة مختلفة من الافتراضات المنهجية: حيث يكون **هناك** ما ينبغي تحليله بشكل منفصل ومستقل. وربما أمكن القول إننا ككائنات بشرية لدينا حياتنا الانفعالية المشتملة على كلِّ الآلام واللذائذ التي نألفها، لكن ذلك لا يعني أنّه ليس لدينا أيضاً حياتنا البيولوجية التي تؤثّر على انفعالاتنا مع أنّها منفصلة عنها تماماً، كما لو أنّها ذلك الشيء الذي يمضي في طريقه مستقلاً عن تلك الانفعالات إلى أبعد حدود الاستقلال. ويبدو لي أنّ الواقع متراصف في طبقات، سواء كنّا نتحدث عن الانفعال أم البيولوجيا، أم النظام، أم عالم الحياة، وأنّ مثل هذه التمييزات ليست بالتمييزات الاعتباطية، فهي ليست مجرد ثمرة للطريقة التي ننظر بها إلى الأشياء، وإنّما تشير إلى اختلافات وضروب من الفرق واقعية في العالم كما هو عليه.

غير أنّ لايدر (1997) وكذلك هونيث (1993) يضعان تحت طائلة الشكّ ذلك "النقاء" الذي يتصّف به تمييز هابرماز بين النظام وعالم الحياة. فهابرماز ينزع لأن يرى في الحياة كلّ ما هو حسن وصالح ولأن ينسب إلى النظام كلّ ما هو سيء وطالح. فعالم الحياة يوفّر لنا، وإنْ يكن نظرياً وحسب، فرصة التواصل التام، وتحقيق توافق عبر "الوضع الكلامي المثالي"، في حين لا يوفّر لنا النظام سوى فرصة أن تستعمرنا ضروراته ومقتضياته، وأن نخضع لسلطانه، ويا لهذه الفرصة الأخيرة من فرصة.

وما يراه لايدر وهونيث هو أنّ هابرماز، في جهوده التي يبذلها لكي يضع لـ **النظرية النقدية** علامة معيارية تهتدي بها، ومعياراً كونياً ينبغي للإنسان أن يطمح إليه، أنّما ينزع إلى رؤية

عالم الحياة على أنّه منطقة خالية من السلطة حيث يمكن التوصّل إلى توافق حقيقي. فالسلطة، كما يرى تفرض نفسها على الفاعلين من الخارج وعلى نحو حاقد، كما لو أنّها ذلك الشيء الذي يشوّه التواصل ويحرفه بصورة منظمة ومنهجية. وبخلاف ذلك، فإنّ السلطة ربّما تكون مرتبطة بحيوات الفاعلين بكلّ ضروب الطرق الحاذقة الدقيقة. فبمقدورنا أن نشير، مثلاً وبحسب فرويد، أنّ للاّوعي سلطة على الوعي من حيث قدرته على تشكيل الأفكار، والأفعال، وردود الأفعال دون علمنا. ومن غير الممكن أن نتعامل مع هذه السلطة اللاواعية على أنّها مشتقّة من النظام (الرأسمالي)، كما أنّها ليست سلطة سلبية بالضرورة.

ويمكن أن نلاحظ أيضاً أن تصوّر السلطة الذي يقدّمه ميشيل فوكو، والذي يستخدم له مصطلح السلطة "الانضباطية"، أنّما يشير إلى أنّ الذات الإنسانية الحديثة لا توجد إلاّ ضمن حقل قوة أو سلطة خطابيّ. وهكذا، لا تكون السلطة ذلك الشيء المفروض من مصدر خارجي مثل النظام. وبالطبع، فأنّ آراء فوكو ليست فوق الشبهة النقدية، خاصّة أنّها تقوم على "موت الذات" المزعوم. غير أنها، مثل أفكار فرويد، تطرح أسئلة خصبة بشأن تصوّر السلطة بالطريقة السلبية وحدها.

وبالمثل، فإنّ هابرماز يصوّر النظام على أنّه منطقة خالية من المعيار، ولا تُستمَدُّ إلا من ضروراتها ومقتضياتها الخاصة. وذلك في الوقت الذي بيّن فيه البحث الإمبريقي، كما يشير لايدر، أنّ ثمّة أدلّة، حتى في البيروقراطيات الصناعية والحكومية حيث تسود ضرورات النظام، على أنّ الممارسات **التواصلية** تلعب دوراً مهماً مع مناقشة وتفاوض على كلّ ضروب المعايير الضمنية. بيد أنّ هابرماز، على الرغم من وصفه عالم الحياة والنظام بمصطلحات متقابلة ومتضادّة، لا ينكر أنّهما يكونان متداخلين ومتشابكين في كلّ وضعية إمبريقية محدّدة.

ويبقى السؤال مفتوحاً ما إذا كانت تمييزات هابرماز وافية أم أنّها تحتاج إلى المزيد من الصقل. لكنني أشاطر لايدر (1997: 103) اعتقاده أنّ إنجاز هابرماز النظري العظيم إنّما يكمن في إيجاد تقارب بين علْميّ اجتماع متقابلين ومتضادّين على نحو عسير. وعلى المرء ألا يقلّل من قيمة هذا الإنجاز إذا ما كانت بعض المشكلات لا تزال قائمة فيه.

هابرماز وإعادة بناء المادة التاريخية:

إذا كان هابرماز قد جمع كلاً من التأويلية والوظيفية البنيوية في إعادته بناء **النظرية النقدية**، إلا أنّ هنالك أيضاً هدفاً كبيراً ثالثاً كان قد وضعه نصب عينيه، ألا وهو "المادية التاريخية" لدى ماركس. فالمادية التاريخية لها فضائل كثيرة لكنها تفرط في إلحاحها على "الإنتاج المادي" بوصفه مفتاح التغيير التقدمي. ومن السهل بالطبع أن نلتقط التقدّم على مستوى العلم التطبيقي والتكنولوجيا. فحين تنجز آلة معينةً مهمّة محدّدة بسرعة أكبر من سواها وبفعالية أشدّ نعتبر استخدامها "تقدماً"، وننظر إلى العلماء الذين أتوا بهذا الشكل من التقدّم على أنهم سابقون لسواهم ومتفوقون عليهم. غير أنّ ذلك لا يفضي لنا بشيء عمّا يمكن أن يعنيه التقدّم على مستوى الحياة اليومية.

وعند ماركس، فإنّ التقدّم يعني تطور قوى الإنتاج في المجتمع، أي قدرته على تطوير أشكال أداتية من المعرفة تكون أفضل في السيطرة على العالم الطبيعي والتلاعب به لمصلحة المجتمع وفائدته. وبصراحة فجّة، فإنّ ما يراه ماركس هو أننا نجد الدينامية المحرِّكة لكلّ تطور اجتماعي في تلك العلاقة الصراعية بين قوى الإنتاج في المجتمع (العلم والتكنولوجيا) وعلاقات الإنتاج في ذلك المجتمع (الطبقات الاجتماعية التي تشكلها طريقة توزّع ملكية وسائل الإنتاج). أما ما يراه هابرماز فهو أنّ ثمّة انحرافاً "تكنولوجياً" مضللاً في هذا الرأي. فحاجة البشر لأن يتوفّروا على القوت والمأوى لكي يكون لهم بقاء هي التي تدفع ماركس لأن يزعم أنَّ تطور قوى الإنتاج، الذي يتيح لنا مزيداً من السيطرة على محيطنا المادي هو القوة الدافعة الطبيعية وراء كلّ تطور. فكلما ازدادت سيطرتنا على الطبيعة، برزت إلى الوجود أشكال جديدة من العلاقة الاجتماعية (الطبقية) إلى أن يبلغ ذلك ذروته في مجتمعٍ شيوعي. غير أنَّ توسّع قوى الإنتاج ليس له يفسّر تطور قدراتنا **بين الذاتية**.

وكما هو الحال مع بارسونز، فأنّ ماركس يغفل عما يتميّز به مستوى التفاعل من عدم قابليته للاختزال. وهو يخفق في تبيّن أنّ لهذا المستوى تاريخه التطوري الخاص، الأمر الذي ينتج عنه ما تتصف به المادية التاريخية من سجل "تنبؤي" فقير. فالمجتمعات ليست "كليات" تحدّدها قواها الإنتاجية بل كيانات متراصفة في طبقات تتطور تبعاً لعقلانيات مختلفة. فعالم الحياة له أساسه المنطقي التفاعلي أو التواصلي الخاص به، فهو محلّ المعرفة الأخلاقية—العملية،

محلّ المعنى الذي تتقاسمه العائلات وتشترك به، والأفكار التي تتقاسمها أماكن العمل وتشترك بها، ومحلّ الطبيعة المتبدّلة التي تميز المزاج الثقافي. وكان هابرماز قد حدَّد بدّقة ما يعنيه بكل ذلك في واحد من أعماله الباكرة(a 1971 : 92):

> **ما أعنيه بـ"التفاعل"....هو الفعل التواصلي، التفاعل الرمزي. وهو محكوم بـمعايير توافقية مُلْزِمَة، تحدد توقعّات متنادلة فيما يتعلّق بالسلوك وينبغي أن تُفْهَم وتُعْرَف من قبل ذاتين فاعلتين على الأقل... وفي حين يتوّقف تقبّل القواعد والاستراتيجيات التقنية علـى سريان وشرعية أقوال صحيحة أمبريقياً وصائبة تحليلياً، فأنّ سريان وشرعية المعايير الاجتماعية لا يقوم إلاّ في تلك البين ذاتية التي تَسِمُ فهم المقاصد والنوايـا المتبـادل، ولا يضمنـه سـوى الاعتراف العـام بالقيـود والإلزامات.**

ويعترف هابر ماز (1979: الفصل4) بأنّ المشكلات في تطور قوى الإنتاج في المجتمع، أي تطور تكنولوجيات جديدة لاستغلال العالم المادي، يمكن أن تثير مشكلات في أشكال التكامل الاجتماعي (عالم الحياة)، إلا أنّ أسلوب الإنتاج يعتمد في سيره الفاعل، وإلى حدَّ بعيد على ديناميات المعرفة الأخلاقية- العملية (التفاعلية)؛ فحقيقة الأمر، أنّ المعايير الاجتماعية يمكن أن تكون في بعض الأحيان ناظم خطى التغيير ومحدَّد سرعته. وما كان يدور في ذهن هابرماز في هذا المجال هو تبصَّر ماكس فيبر الذي مفادها أنّ "الروح الرأسمالية" **تفترض مسبقاً** "الأخلاق البروتستانتية"، فالرأسمالية، بطرائق سيرها التلاعبية، ما كانت لتبرز لولا توفر عقائد دينية معينة تتعلق بالبحث عن الخلاص عبر حساب الفضيلة، تلك الإمكانية الأخلاقية-العملية التراكمية للتطور الرأسمالي.

وكثيراً ما يعود هابرماز إلى أهمية عالم الحياة بوصفه ذلك الشيء الذي يمكن أن يكون "مُشَوَّهاً بصورة منهجية" والذي قد لا يعود قط إلى العقلانية، إلا أنه يظلّ على الرغم من ذلك أساس المجتمع. كما يبدي هابرماز تلك اليقظة الدائمة اللازمة في الوقوف ظدّ أيّ اختزالية يمكن أنّ تنظر إلى المجتمع على أنّه نتاج استجابات أداتية لمتطلبات النظام. والأساسي في الأمر هو أنّ لعالم الحياة منطقه "التواصلي" الخاص الذي يمكن إعادة بنائه. وإعادة البناء هذه يمكن أن تتمّ في بعدين. فهو يتميز "أفقياً" بخصائص تواصلية شاملة أو بما يدعوه هابرماز "تداولية شكلية" أو "شاملة"، في حين يتميز "شاقولياً" بتاريخ يتصوره هابرماز من حيث

التطور الأخلاقي للجنس البشري، وكلٌّ من هذين البعيدين هو جزء من إعادة بناء هابرماز أفكار ماركس، إنْ لم يكن من ابتعاده الكامل عنها.

(أ)– البعد الأفقي: التداولية الشاملة:

نظراً للمشكلات التي نشأت مع "الاهتمام بالتحرر" من ناحية وقراءة غادامير من ناحية أخرى، فقد غدا المحلّ الذي تركّزت فيه اهتمامات هابرماز هو اللغة، التي يراها على أنّها تحتلّ موضع القلب من قدرتنا التواصلية على خلق العالم الاجتماعي. غير أنّ هابرماز أراد أيضاً شيئاً أشدّ تحديداً ونقداً من "التأويل" كيما يشغل موضع القلب من تحليل عالم الحياة. أي أنّه أراد أن يبقى على مستوى التواصل إنّما مع تحديد العناصر الشاملة التي تمضي إلى أبعد من أيّ موضوع محدّد ويمكن أن تُستخدم "نقدياً" لتقويم ذلك الموضوع.

ويعتمد هابرماز على كلٍّ من الألسنية البنيوية عند تشومسكي وعلم النفس المعرفي عند بياجيه كيما يتخطّى التأويلية ويتجاوزها. فالألسنية البنيوية لا تتأمّل المعاني التي نجدها في اللغة، بل تعيد بناء القواعد التي تبني الكيفية التي يمكن بها قول الأشياء. إنها تعيد بناء "نظام القواعد الذي يشكّل أساس إنتاج جميع العناصر المتنوعة السليمة قواعدياً والتي تحمل معنى دلالياً في لغة طبيعية". وباستخدام الفكرة التي مفادها أنّ للّغة بنية خفيّة هي شرط مسبق لأي استخدام لهذه اللغة، فإنّ هابرماز يسعى إلى تطبيق الفكرة ذاتها على التواصل الإنساني. وكما أعاد تشومسكي بناء ما يُفْتَرَض مسبقاً وضمنياً لدى استخدام اللغة، فأنّ هابرماز يسعى إلى إعادة بناء ما يُفْتَرَض مسبقاً وضمنياً في **التواصل**، وهو شيء يختلف قليلاً عن اللغة. ويعتقد هابرماز أنّه في حين يكون الفاعلون "ذوو كفاءة تواصلية" واضحة، أي يمتلكون المهارة والمعرفة العامة بكيفية إنجاز ضروب معقدة من التواصل، فإنهم لا يعرفون القواعد التي يطبّقونها. فأبعد من المجال التأويلي ثمّة مجال ما قبل مفهومي لا يكون متاحاً إلا عبر إعادة البناء العقلانية لقواعده الأساسية. ويطلق هابرماز على المجال الذي يشكّل أساس التواصل اسم المجال "الشامل" أو "التداولية العامة" في بعض الأحيان. وهو "شامل" لأنّه ينطبق على كلّ تواصل بشري عبر اللغة، وهو "تداوليّ" لأنه يشير إلى الطرائق الأوتوماتيكية التي نوجّه بها أنفسنا إزاء العالم في أوضاع مختلفة شتى.

ويقوم هابرماز بالشيء ذاته فيما يتعلّق بعمل جان بياجيه، حيث يرى أنّ للمعرفة أيضاً بنية أساسية تشكّل فهمنا للأشياء المستقلة عن اللغة. فعلى الرغم من أنّ مقولات مثل "المكان، والزمان، والسببية، والجوهر" تحضر في لغة الحياة اليومية، إلا أنّها تنشأ في اللغة، بل تُفْرَض عليها. ويبيّن عمل بياجيه أنّ المعرفة تعبر مراحل من التطور يتزايد تعقيدها، وهي مراحل لا تعنو للتأويل، بل تتقدَّم تأويلاتنا وتسبقها في واقع الأمر. فإذا ما كان لنا أن نعيد بناء القواعد التي تشكل أساس اللغة والمعرفة، وأن نرى كيف ينبغي لهذه السيرورات أن تعمل عملها، فإننا نستطيع من حيث المبدأ أن نفعل الشيء ذاته فيما يتعلق بـ"الكفاءة التواصلية".

إننا نمتثل في التواصل العادي، وبطرق لا حصر لها، لقواعد الحياة اليومية الموجِّهة للّغة. ولأننا نستطيع أن نميّز بين رمز فعلي وما يشير إليه، فإننا نستطيع أن نميّز بين الذات والآخر، والفاعل والموضوع، والداخلي والخارجي، والعام والخصوصي. وبالمثل فإننا نستطيع في الأوضاع التواصلية العادية أن نزيح معنى مفاهيم مثل "السببية، والمكان، والزمان" تبعاً لإشارة الإطار الخطابي إلى موضوعات مادية أو كائنات بشرية. فنحن لا نشير "واقعياً" إلى أشياء مادية مثل السيارات على أنّ لها دوافع أو بواعث. وإذا ما أطلقنا على سيارة اسماً شخصياً، وأشرنا إلى أنّها مزاجية هذا الصباح لأنها لم تَدُرْ، فإنّ الجميع يعلمون أننا نطلق نوعاً من النكتة. ويتوقف نجاح هذه النكتة على قدرة الجميع على معرفة أننا نلوي الخطاب عامدين كيما نُحدث أثراً مدهشاً. وما يجعل ذلك مضحكاً هو معرفة البشر كيف يمكن للسيارات أن تكون مزعجة حين لا تدور، وكذلك فهمهم ما يمكن أن يدفعنا فجأة إلى أن نكلّمهم بهذه الطريقة. وما كانت النكتة لتوجد لو أنّ للسيارات دوافع بالفعل، ولا شكّ أننا سنغتاظ كثيراً ممن يعتقدون بالفعل أنّ لسياراتهم أمزجتها.

والفكرة التي مفادها أنّ إدراك الواقع لا يميل إلى التأويل وحده، كما توحي التأويلية، بل يتّسم ببنية شاملة توجّه التأويل، هي الفكرة التي جذبت اهتمام هابرماز. فما يرمي إليه هو في النهاية الكشف عن تلك الخصائص الشاملة التي تُفْتَرَض مسبقاً في أيّ تواصل يخصّ الواقع. وهذه هي الغاية التي تدفعه إلى أن يُدْخِل مفهوم "الوضعية الكلامية المثالية".

ومع أنّ هابرماز لم يلتزم اللغة بالطريقة التي نجدها لدى التأويلية أو علم الاجتماع التأويلي، إلا أنّ الحدس الأساسي في عمله ككلّ هو أنّ ما يميّز الجنس البشري هو أنّه يحفظ بقاءه من خلال العمل على نحو تعاوني عبر وسيط اللغة. أمّا السبب في مواظبة جنسنا على ذلك فهو

أنّ اللغة البشرية تنطوي على إمكانية التوصّل إلى التوافق. والتوافق ليس، بالطبع، ذلك الأمر البسيط والمباشر، فهناك من العوامل الخارجية التي تؤثّر عليه ما لا يحصره العدّ، لكن **إمكانية** التوافق حاضرة على الدوام في أيّ تواصل. ويمكن التعبير نظرياً عن هذه الإمكانية من خلال الوضعية الكلامية المثالية حيث تُعَلَّق أو تُرْجَأ العوامل الخارجية جميعاً، مثل التشويهات أو الانحرافات المنهجية، وضروب عدم المساواة، والإيديولوجيات، ولا يسود سوى قوة السجال والحجّة الأفضل. وفي هذا الظرف النظري النقيّ يكون لجميع البشر المنخرطين في الوضعية التواصلية فرص متكافئة لأن يقدّموا آراءهم.

تبدو فكرة "الوضعية الكلامية المثالية" للوهلة الأولى فكرة خيالية، خاصة بالنسبة لمن يعملون في ميدان العلوم الاجتماعية، حيث يبدو الوجود الإمبريقي لمثل هذه الوضعية بعيداً عن الواقع بصورة تبعث على الضحك. غير أنّ ما يراه هابرماز هو أنّ هذه الوضعية ليست سوى وضعية مثالية ضمنية أو افتراضية، ينطوي عليها كلّ تواصل فعلي، دون أن تكون شيئاً موجوداً بالفعل، أو يمكن أن يوجد قطّ. ومصدر الغرابة في ذلك هو أنّ هذه الوضعية تلتقط الفكرة التي مفادها أنّ هدف اللغة، بصرف النظر عن الكيفية التي تُسْتَخْدم بها فعلياً، هو إقناع الآخرين بشيء ما والتوصل إلى توافق. وحتى الديكتاتور، مثل هتلر أو ستالين، لا يكتفي بفرض سياساته بل يسعى إلى تسويغها وإيجاد أسباب "وجيهة" تبرّر لماذا يجب على البشر أن يقتنعوا بها.

وغاية "الوضعية الكلامية المثالية" عند هابرماز هي أن توفّر لـ **النظرية النقدية** ركيزة وسطى شاملة ومعيارية، وأن تبين أنّ مجال المعايير والقيم هو، من حيث المبدأ، عقلاني بقدر عقلانية المجال الوقائعي المشتمل على الأشياء المادية. فمن حيث المبدأ، يمكن لنا أن نكون موضوعيين في تقويم شرعية المعايير الاجتماعية وسريانها، بقدر موضوعيتنا بشأن وجود الأشياء المادية. وفي سعيه وراء هذه الفكرة، فإنّ هابرماز يطوّر مفهوم "الكلام المثالي" بالعلاقة مع ما يدعوه "ادعاءات الشرعية" (أو ادعاءات الحقيقة) التي نطرحها في كلامنا العادي.

وادّعاءات الشرعية هي تلك الادّعاءات التي نطرحها بصورة ضمنية حين نتلفّظ بشيء ما؛ وهي ما يمكّن التلفّظ من أن يُصَدَّق. وهذه الادّعاءات في غالبها هي ادّعاءات تحضر بصورة ضمنية في تفاعلنا اليومي. ويرى هابرماز (1970) أننا نطرح في كلّ تواصل لغوي أربعة ادّعاءات شرعية، إمّا مفردة أو مجتمعة. أولها أنّ ما نقوله يمكن فهمه، وثانيها أنّ ما نقوله

حقيقي، وثالثها أنّ ما نقوله صائب أو صحيح، ورابعها أنّ ما نقوله هو تعبير صادق عن مشاعرنا. وكلّ ادّعاء من هذه الادّعاءات يمكن تحدّيه من قبل المشارك في الحوار، مع اشتمال هذا الأمر على أنّ علينا بعد ذلك إصلاح الادّعاء بمزيد من التبرير بغية التوصّل إلى توافق: وبالطبع، فإنّ هابرماز يعلم أنّ ما يحدث فعلياً نادراً ما يضاهي الوضعية الكلامية المثالية، إلا أنّه يؤكد على الرغم من ذلك أنّ هذه الوضعية ليست مجرَّد اختلاق. فهي شيء يحدث ضمنياً في كلّ مرة نتلفّظ فيها بشيء ما.

ومن العسير إلى أبعد حدّ أن نفصّل في سجال هابرماز، سواء في بحثه الذي قدّمه عام 1970 أم في بحثه اللاحق "ما هي التداولية الشاملة" (1979: الفصل 1)، وذلك يبقى أقلّ أهمية بالنسبة لنا من السعي وراء الغاية التي توخّاها في هذين البحثين. فغاية هابرماز هي أن يرسّخ الفكرة التي مفادها أنّ كلاً من العالم الطبيعي والعالم الاجتماعي مهيئان للتقويم الموضوعي. ويمكننا أن نرى الكيفية التي يجري فيها ذلك إذا ما أخذنا الادّعائين الثاني والثالث من ادّعاءاته الشرعية. فحين نطلق قولاً وقائعياً أو افتراضياً، فإن مؤدّى ذلك هو أنّ بمقدورنا أن نبرّره من خلال تقديم أدّلة تدعمه، وأنّه سيلقى قبولاً لدى الشخص الآخر. ولا تنفع هنا أيّة واقعة قديمة من الوقائع، ذلك أنّ من الضروري أن تُفْهَم الواقعة المعينة على أنّها ذات صلة بالقضية، وأن تُدْرَك من قبل كلا الطرفين على أنّها دليل مقبول بخصوص الوضع. وبالمثل فإننا إذا ما أطلقنا قولاً قيمياً، يكون مؤدّى ذلك أنّ بمقدورنا أن نستحضر معايير مقبولة لدى الطرف الآخر، معايير يمكن أن نعتبر أنّها ترضيه وهكذا، فإنّنا حين نقول أنّ الفيلم الفلاني هو فيلم جيد، فذلك يعني أنّ بمقدورنا أن نستحضر أحكام قيمة تخصّ نوعية الصناعة السينمائية، والإخراج، والتمثيل، ويمكن التعبير عنها من ضمن المعايير الشائعة الخاصة بالأحكام التي تُطْلَق في هذه الأمور. وتأخذ ادعاءات الشرعية أشكالاً مختلفة تبعاً لنظام الواقع أو "علاقات العالم" الذي نخاطبه أو نتناوله، إلا أنّها تشير إلى إمكانية التوصّل إلى توافق بين الذوات بشأن حقيقة الأمر.

(ب)– تعليقات نقدية:

يزعم هابرماز أنّ هنالك أساساً معيارياً للقواعد الأساسية في الاتصال وأنّ هذه القواعد توجّهنا كيما نتوصّل إلى التوافق. ولكي يغدو عالم الحياة أشدّ عقلانية، فإنّ من الضروري أن يُطْلَق علناً قَدْرُ متزايد أبداً من ادّعاءات الشرعية وأن يُوْجَد لها حلّ توافقي. غير أنَّ هابرماز

يدرك بالمثل ما لآليات النظام الرأسمالي الأساسية (المال والقوة المنظّمة) من آثار قارضة تشوّه عالم الحياة. فليس الأمر أنّ الموقف المتشائم خاطئ بالضرورة، ولقد كان لدى أسلاف هابرماز سبب وجيه بمعنى ما لأن يكونوا متشائمين، لكنَّ هابرماز وضع نصب عينيه أن يبني نظرية أقلّ سلبية بكثير في الوقت الذي تبدو استنتاجاته على أنّها تشير إلى الوجهة المعاكسة.

ولعلَّ من أسباب ذلك ما يوجد من مسافة بين ما يحدث فعلياً في تفاعلٍ ما وفكرة وجود اضطراب في قواعد التواصل الأساسية. ومع أنّ أكسل هونيث (1999: 328) يوافق على تطوير **النظرية النقدية** على أساس "النموذج التواصلي" إلا أنّه يتساءل ما هي التجارب أو الخبرات الأخلاقية التي يُفْتَرض أن تتساوق مع تشوّهات هذه القواعد:

> **يختبر (الأفراد) خللاً في ما يمكن أن ندعوه توقّعاتهم الأخلاقية، أي في "وجهة نظرهم الأخلاقية"، ليس على صورة تقييد لقواعد اللغة التي يتضّلعون منها بالحدس، بل على صورة انتهاك لادّعاءات الهوية المكتسبة من خلال العملية الاجتماعية وإضفاء الطابع الاجتماعي.**

ولعلّ منطق سجال هابرماز بشأن القواعد التواصلية الأساسية أن يكون منطقاً حسناً، لكن التقاطه التجارب الأخلاقية لأولئك المنخرطين في التواصل هو أقل إقناعاً. ولو عدنا إلى مثال "ديف" وعلاقته الجديدة بأولئك الذين هم أعلى منه وأولئك الذين هم أدنى بعد تغيّر وضع شركته، لأمكن لنا أن نرى ما الذي يعنيه ذلك. فانزعاج ديف الجسدي والانفعالي نجم عن أنّه صار مُطَالباً بأن يكون قاسياً تجاه مَنْ هُم أدنى كيما يندمج ويتكامل مع أولئك "الأغبياء التافهين" الذين هم أعلى. وهو لم يختبر ذلك على أنّه خَرْقٌ غير مشروع للقواعد التي تحكم التفاعل، بل قَبِلَ النظام التفاعلي الجديد وراح يلوم نفسه لأنّه غير قادر على التعامل معه. ولقد استدخل عثراته هذه على أنّها خطأ هو الذي ارتكبه. وكان ما اختبره ضَرْباً من انتهاك هويته الأخلاقية الخاصة وإحساسه الحدسي بالعدل. فما هو موضع رِهان هنا ليس ادّعاءات الشرعية التواصلية، وإنْ تكن تلك الادّعاءات المتعلقة بالصدق أو الوقائعية قد خرُقَت وأُخِلَّ بها من غير شكّ، فموضع الرهان هو احترام كرامة الآخرين والاعتراف بها وتقديرها.

وعند هونيث، أنّ هابرماز ليس على خطأ، لكن إلحاحه على التوتر بين النظام وعالم الحياة ينبغي أن يعاد تركيزه على "الأسباب الاجتماعية المسؤولة عن الانتهاك المنهجي

والمنظم لشروط الاعتراف والتقدير" (ص330). وهونيث، بوصفه أحد روّاد الجيل الثالث في **النظرية النقدية** يميل إلى إزاحة الاهتمام عن قوة وسلطة الأنظمة المستقلة باتجاه الأذية الفعلية التي تنزل بعلاقات الاعتراف والتقدير الاجتماعي، والتي يراها في القلب من العالم الاجتماعي (هونيث 1995).

وفي حين أنّ لغة هابرماز في هذه المسائل هي لغة ملتفّة وزلقة، بل ملتوية ومراوغة على نحو ذائع الصيت، وفي حين أنّ كثيراً من أفكاره هي أفكار إشكالية، فأنّ خصوبة تلك اللغة وتلك الأفكار تكمن في الجهد الذي يبذله لإعادة بناء القواعد التي تجعل الحياة اليومية ممكنة. وهو يطبّق مبادئ إعادة البناء ذاتها كيما يتبيّن الكلّيات ويختبرها على "البعد الشاقولي" من أبعاد عالم الحياة.

(ج)- البعد الشاقولي: الارتقاء الأخلاقي والتطور الاجتماعي:

كما هو الحال في عمله على "التداولية الشاملة"، فأنّ هابرماز يميّز تمييزاً حادّاً بين خصائص الفعل التواصلي التفاعلية وصفات الفعل العقلاني الهادف الأداتية. وفي حين كان ماركس معنيّاً بالتغيّرات الثورية في أسلوب الإنتاج (الفعل العقلاني الهادف)، فأنّ عناية هابرماز بالخصائص النوعية للمجال التواصلي تمكّنه من الإشارة إلى أنّ تاريخ الرؤى إلى العالم ينطوي على منطق أخلاقي خاص به. ولكي يُبْرِز هذه الفكرة ويصدّرها، نراه يتكئ على عمل لورنس كوهلبرغ (1971).

ويتركّز عمل كوهلبرغ على الفكرة التي مفادها أنّ ارتقاء الفرد الأخلاقي يمرّ بمراحل من ازدياد مستويات الكفاءة. وهذه المراحل ليست نتاجاً لنموذج السلوك القائم على علاقة المنبّه/ الاستجابة بل هي ثمرة التعلم النشط والفاعل. وعلى سبيل المثال، فإنّ الطفل سوف يتعلم أنّ الخرق المتعمّد لشيء ما صغير هو أمر مُسْتَقْبَح وذميم أخلاقياً أكثر من الخرق غير المقصود لشيء ما مهم. والفكرة هنا أنّ الشيء العابر وغير المقصود يؤثر بصورة جذرية على الكيفية التي نتصّور بها الحوادث، وما سينجم عنها، وهذا ما يشير إلى أنّ التعلّم الأخلاقي هو سيرورة من "التكامل" و"التمايز".

ويشير "التمايز" إلى الفكرة التي مفادها أنّنا نستطيع في المراحل الأعلى أن نميّز الحكم الأخلاقي عن أحكام القيمة الأخرى. وفي هذه الحالة، يمكننا أن نميّز أهمية الطبيعة غير

المقصودة للخرق إزاء قيمة الشيء المخروق. أما "التكامل" فيشير إلى مدى قدرتنا على مكاملة ادّعاءات متصارعة تتعلّق بالحادث. وكلما استطعنا أن نجمع مزيداً من وجهات النظر المتعلّقة بالوضع ازداد إدراكنا لتعقيده الأخلاقي. وهكذا يكون علينا على الرغم من أنّ الأمر كان نوعاً من الحادث، أن نبدي مزيداً من الانتباه والاحتراس نظراً لأهمية الشيء أو الموضوع بالنسبة للشخص الآخر.

ويبدي عمل كوهلبرغ عن شيئين يجذبان اهتمام هابرماز. أولهما، أنّ البنية الأساسية للارتقاء الأخلاقي يمكن أن يُعَاد بناؤها، وأن يُظْهَر (على نحو إمبريقي) أنّها كلية أو شاملة. وثانيهما، إمكانية الإظهار (من ناحية فلسفية) أنّ المراحل الأعلى متفوقة على المراحل الأدنى وأرفع منها. ولقد سعى هابرماز (1979: الفصل3)، في خطوة جريئة، إلى تطبيق هذه التبصّرات المتعلقة بالارتقاء الأخلاقي لدى الفرد على الارتقاء التطوري في المجتمع. والفكرة هنا أنّ "رؤية للعالم" لا بدّ أن تشتمل على بنية المجال الأخلاقي–العملي لذاك المجتمع. وهكذا، يشير هابرماز إلى أنّ إعادة بناء تاريخية لـ"رؤى العالم" المجتمعة كفيلة بأن تكشف عن تشابه بين مراحل التطور الأخلاقي الفردي وما يحدث على المستوى المجتمعي. وحقيقة الأمر أنّ ما يريده هابرماز هو القول إنّ العناصر التقدمية، التطورية يمكن تحديدها على مستوى عالم الحياة بالسهولة التي نحدّدها بها على المستوى التقني للنظام.

ويبقى تناول هابرماز للتطور الاجتماعي ذلك التناول غير المكتمل الذي تعرَّض لانتقادات شتّى. فقد أشار سترايدوم (1992) وإيدر (1998) إلى ارتياب في إمكانية ترحيل نموذج التطور الأخلاقي الفردي إلى مستوى التطور الجمعي. أمّا مكّارثي (1982) فيرى أنّ آراء هابرماز في التطور الاجتماعي قد أقيمت بكثير من السهولة على ما جرى في العالم الغربي، الأمر الذي يجعلها منحازة ثقافياً. والحال، أنّ أفكار هابرماز في هذا المجال، شأنها شأن إعادة تفعيله نظرية النُظُم، ليست فوق الشبهة النقدية، إلا أنّها تتميز بتلك الموهبة المفرحة في إثارة الفكر وفتح مجالات لمزيد من الاستقصاء الممكن (هاو 2001).

خلاصة واستنتاج:

لم أرسم هنا سوى الخطوط العريضة لبعض أفكار هابرماز التي تتعلق أساساً بعلم الاجتماع. ولقد زاد من تعقيد الأمر حقيقة أنّه غالباً ما يقدّم لقارئه هدفاً متحركاً لا يني يبدّل موضعه. فالأفكار التي تُطْرَح في لحظة لا تلبث أن تعاود الظهور بشكل مختلف، أو تختفي تماماً؛ وهذا ما يمكن أن يثبّط عزيمة القارئ الذي يرغب في فهم الأمر كلّه ذلك الفهم المفصّل.

بيد أنني حاولت أن أبيّن مقدار اعتماد هابرماز على تأويلية غادامير في سدّ فجوة "التفاعل" التي خلّفها الجيل الأول من **النظرية النقدية**، وأشرت إلى أنّ هذه "الانعطافة اللغوية" قد شكّلت أساس "نظريته التواصلية". ومن المؤكّد أنّها في القلب من عمله اللاحق في "أخلاقيات الخطاب" و"القانون" و"الديمقراطية".

ولقد استخدم هابرماز، في تملّكه عمل غادامير، ضَرْبَاً من "النقد المحايث"، وإن يكن ذلك بطريقة مختلفة عن نقد هوركهايمر والآخرين. فلقد تمثّلت مقاربة هابرماز بتبنّي أفكار غادامير، إنّما مع دفع منطقها إلى الحدّ الذي تتكشّف عنده عن نظرة إلى الأشياء بديلة، أشدّ عقلانية وأبعد عن المحافظة. فلقد قبل هابرماز رأي غادامير الذي مفاده أنّ ما من معرفة خالية من الافتراضات المسبقة، وأنّ التحيّزات أو الأحكام المسبقة، خاصّةً في العلوم الاجتماعية، هي عنصر حاسم في فهمنا للعالم.

بيد أنّ قدراتنا الفكرية لا تكتفي بأن تَعْهَد بنا إلى تواصل التقليد واستمراريته، بل تزوّدنا أيضاً بإمكانية خرق التقليد وانتهاكه. فالتحيّزات، ما إن تُكْشَف، ينبغي أن تكفّ عن كونها تلك التحيّزات العمياء، ذلك أنّ لدينا القدرة على تغيير أنفسنا استجابة لها وردّاً عليها. وعلاوة على ذلك، فإنّ هذه القدرة يقرّها، عند هابرماز، ذلك التناول التأويلي للغة. فإذا ما كان غادامير مصيباً بقوله أنّ اللغة موجهة بصورة طبيعية باتجاه الفهم المتبادل، فأنّ ذلك يعني أنّ بمقدورنا في الشروط المناسبة أن نتوصّل إلى توافق عقلاني. وطبيعي أنّ الشروط ينبغي أن تكون مناسبة، وهنا يُدْخِل هابرماز مفهوم الوضعية الكلامية المثالية.

فنظراً لكون اللغة حوارية في جوهرها، ينبغي للشروط التي تعزّز الحوار وتدعمه أن تكون "مثالية": حيث يكون عليها، من حيث المبدأ، أن تسمح بحوار طليق بين المتحاورين. ومثل هذه الشروط قد لا تكون موجودة قطّ في الواقع الفعلي، إلا أنّ لها وجوداً افتراضياً في كلّ

مرّة نتواصل بها عن طريق اللغة. ففي كلّ مرّة نتكلم فيها مع آخرين (حتى ولو كنّا نكذب) نطلب من أولئك الآخرين أن يصدّقونا، ونتوقع منهم أن يتقبّلوا "الحقيقة". وبفعلنا ذلك فإننا نضطر لأن نطرح "ادّعاءات شرعية" وهذه الادّعاءات الأخيرة هي تلك التي تشكّل أساس الافتراضات التي توجّهنا صوب العالم بطرائق شتّى. فهي ترتبط بطرائق شتّى بـ"علاقات العالم" المختلفة ويحدّد إطارَها سواء تواصلاتنا ومعياريتُها.

وبتطوير هابرماز مفهوم "التداولية الشاملة"، فإنّه يُطْلِقُ نقلته بعيداً عن التأويلية. فالتداولية الشاملة تقرّ بأنّ اللغة والواقع متضافران ومتشابكان كما تشير التأويلية، لكنها تتحرك أبعد من اعتناق التقليد اللغوي بإعادتها بناء الأساس المنطقي للشروط التي تُطْلَق في ظلّها التلفّظات **جميعاً**. وما يسعى إليه هابرماز بإطلاقه مثل هذه النقلات النظرية هو خرق التقليد فضلاً عن المكافحة لإيجاد مرتكز أخلاقي معقول لـ **النظرية النقدية**. وهو يعترف بأن المرء لا يستطيع على هذا الأساس، وبصورة مباشرة، أن ينتقد ما يجري في العالم، فذلك يقتضي المساهمة في خصوصيات الأوضاع المحددة والمشاركة فيها، إلا أنّ إعادة بناء الشروط الشاملة التي تشكّل أنظمة الواقع المختلفة ينبغي أن تمكّننا **بصورة غير مباشرة** من نقدِ توافقٍ كان قد تمّ التوصّل إليه على نحو زائف ومزوَّر.

وبوصفه مُنَظِّراً، فإنّ هابرماز يعمل على مستوى رفيعٍ من التجريد، حيث يمكن للقارئ أن يتساءل بحق ما مدى ارتباط هذه النقلات النظرية المُحْكمة (وسواها الكثير) بواقع الحياة اليومية؟ كيف يمكن لعلماء الاجتماع أن يطبّقوها؟ وما من جواب سهل. ويبدو هابرماز في بعض الأحيان كما لو أنّه يريد لآخرين أن يطبّقوا تبصّراته. في الوقت الذي يواصل هو شقّ طريقه نحو مزيد من الاستقصاء النظري. غير أنّ ذلك لا ينبغي أن يثبّط عزائمنا، إذ أنّ هنالك ثروة من المادة التي يمكن أن نعمل عليها، كما أنّ مقاربته "الفرضية" تشجّع على التحدي والسجال المضاد وتستثيرهما.

وهو يدرك إلى حدّ بعيد أنّ التقليد لم يعد يتحكّم بحياة البشر العادية، وأنّ على الناس، في خضمّ الطبيعة العابرة والمتشظية التي تميّز هذا العالم "ما بعد الحداثي" أن يتّكئوا مزيداً من الاتكاء على "أداءاتهم التواصلية". وبقدر ما يكون الأمر كذلك، فأنّ الكشف عن أسس التواصل **العقلاني** يكون ضَرْباً من التحدي الأكاديمي على الأقلّ للنظرة العدمية ما بعد الحداثة التي مفادها أن العقل قد مات في حمأة السرديات البديلة، وأنَّ التواصل مسألة بلاغة ليس

غير. وإذا ما كان من المؤكد أنّ هابرماز قد انتقد تصور غادامير للتقليد إلا أنّه أشدّ انتقاداً لنظرة ما بعد الحداثة التي مفادها أنّ علينا أن نهتف ونصفق لمجيء المجتمع الخالي من أيّة تقاليد.

قراءات إضافية:

نجد أول اهتمام لهابرماز بالتأويلية في كتابه الموسوم **في منطق العلوم الاجتماعية**(1988: الفصل8). ونجد تحدّيه اللاحق للادّعاءات "الشاملة" التي أطلقتها التأويلية لدى بليتشر (1980) أو مويلر فولمر (1986: الفصل 10)، وهاتان الترجمتان تختلفان قليلاً إحداهما عن الأخرى. ونجد ادّعاءات "الشمولية" التي يطلقها غادامير بصدد التأويلية في غادامير (1977: الفصل 1)، ونجد تحدّيه لهابرماز وردّه عليه في غادامير (1977: الفصل2) وكذلك في أورميستن وسكريفت (1990). وهذه المقالات يمكن أن تثبّط عزيمة القارئ الذي لا ألفة له بهذا العمل. ويقدّم هولب (1991: الفصل3) مدخلاً واضحاً إلى هذه القضايا يقع بين النظرية النقدية والتأويلية، شأنه في ذلك (كما آمل) شأن التناول الشامل الذي قدّمته [هاو (1995)] في **سجال هابرماز–غادامير وطبيعة الاجتماعي**. أمّا الأفكار التي طوّرها هابرماز بصدد بارسونز وأهمية التمييز بين النظام وعالم الحياة. فنجدها في الجزء الثاني من كتابه **نظرية الفعل التواصلي: نقد العقل الوظيفي** (هابرماز a1987). وسوى المراجع التي أشرتُ إليها في هذا الفصل، فأنّ المصدر الثانوي الوحيد الذي أعلم أنه يُعْنَى بهابرماز ونظرية النُّظم هو هولب (1991: الفصل 5) حيث يتناول سجال هابرماز مع مُنَظِّر النُّظُم الألماني المشهُور، نيكلاس لوهمان.

8
النظرية النقدية وما بعد الحداثة

مَدْخل:

أستكشفُ في هذا الفصل ذلك التحدي المعاصر الذي أطلقته ما بعد الحداثة في وجه **النظرية النقدية**، وذلك من خلال اثنين من شخصياتها الرئيسة البارزة، هما جان بودريار وجان فرنسوا ليوتار. وسأعمد أولاً، وفيما يتعلّق بجان بودريار، إلى مقارنة تناوله انطفاء الذات كعاملٍ فاعلٍ في المجتمع الجماهيري بتناول كلٍّ من ماركوزه وأدورنو. وسوف أبيّن، باستخدام مفهومٍ الحاجة الإنسانية، أنَّ **النظرية النقدية** تظّل محتفظة بإحساس مهمّ بواقع الذات؛ وهو شيء يغيب على نحوٍ ملحوظ عن أعمال بودريار. وسأعمد ثانياً إلى تناولٍ مفصّل لذلك التحدي المضاد الذي أطلقه هابرماز في وجه ما بعد الحداثة من خلال مقالته "الحداثة: مشروع لم يكتمل". فهو يذكّرنا في هذه المقالة بأنَّ الآمال التي ولدت في **زمن التنوير** في القرن الثامن عشر بصدد التقدّم والتحرر الإنسانيين لم تتحقّق بعد، إلا أنَّ ذلك لا ينبغي أن يكون مدعاةً لرفض المشروع برمّته، على نحو ما يفعل ما بعد الحداثيين. فإخفاق ما بعد الحداثة إنّما يكمن في إلحاحها المفرط على أهمية المجال الجمالي على حساب العوامل النظامية الأخرى التي تلعب دوراً مؤثّراً بالمثل في حيواتنا. أمّا بعد ذلك، فسوف أنظر في عمل ليوتار الذي يرى إلى "حكاياتنا" الحداثية الكبرى أو "سردياتنا الكبرى"، مثل "التقدم" و"التحرر، على أنّها ليست سوى أوهام، لأختم بأنّ ليوتار قد أساء فهم آراء هابرماز، وبأنّه إذا ما كانت لدينا آمال بإمكانية أن يلعب العلم الاجتماعي دوره في مستقبلٍ أشدّ عقلانية، فإنَّ علينا أن نتطلّع إلى **النظرية النقدية** وما تقدّمه من إنارة.

ومصطلح "ما بعد الحداثة" هو واحد من المصطلحات الأشدّ مراوغة وغموضاً، والتي درج استخدامها مؤخّراً في العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية. وقد برز هذا المصطلح

في أواخر سبعينيات القرن العشرين ولا تزال آثاره محسوسة على الرغم من أفول شعبيته في السنوات الأخيرة. وحين وقعتُ لأوّل مرّة على هذا المصطلح، استوقفني مقدار التناقض الذي يبدو عليه. فكيف لشيء ما أن يأتي **بعد** الحديث، في الوقت الذي يشير فيه الحديث إلى الأشياء القادمة الآن؟ ولقد علمتُ لاحقاً أنَّ هذا الإحساس بالتناقض هو من صميم المصطلح: فهو يتعمّد الإثارة والتحريض. بل إنّ الإثارة والتحريض لا يتأتيّان عن المصطلح ذاته وحسب، بل أيضاً عن الطريقة التي يقوّض بها، بوصفه نظرةً أو رؤية معينة، كثيراً من الافتراضات العزيزة على **النظرية النقدية**، بما في ذلك واقع "الحقيقة"، و"التقدم"، و"التاريخ"، و"الذات". كما أنَّ أحد المؤدّيات التي تنطوي عليها ما بعد الحداثة هو أنّ **النظرية النقدية**، بإلحاحها على تشيّؤ الذات (أدورنو)، أو إمكانية قيام تواصل غير مشوَّه بين الذوات (هابرماز)، قد غدت قبّعة عتيقة، وأنّ الفكر الراديكالي قد غدا الآن من اختصاص ما بعد الحداثيين.

والحال، أنَّ انتشار الفكر ما بعد الحداثي وتوزَّعه يجعلان من العسير أن نصف هذا الفكر بطريقة مباشرة ومستقيمة. فهو قريب مباشر لعدد من ضروب "الما بعد" الأخرى، مثل "ما بعد الأمبريقية" "ما بعد الصناعية"، "ما بعد الفوردية"، "ما بعد البنيوية". ويتداخل هذا المصطلح الأخير، بوجه خاص، مع ما بعد الحداثة، ذلك أنّ ما بعد البنيوية مقرونة إلى كتاب مثل جاك ديريدا وميشيل فوكو، ممّن يلحّون، ارتكازاً إلى ألسنية فرديناند دي سوسور، على فكرة أنَّ ما تعنيه الكلمات إنَّما يُسْتَمَد من علاقاتها بعضها ببعض، وليس مما تشير إليه. بل إنَّ الشيء الذي تشير إليه يستمدّ **معناه** من العلاقة بين الكلمات. وهكذا، لا يكون لا يكون ثمّة واقع خارج "اللغة". وما تختلف فيه ما بعد البنيوية عن سابقتها "البنيوية" هو أنّها تنكر وجود بنى ثابتة، متوضّعة عميقاً وتعمل كعمل قوانين الطبيعة. وهي تلّح، عوضاً عن ذلك، على ما يتخذه الواقع من أشكال متغيّرة بوصفها نتاجاً للغة أو الخطاب. فحتى الذات الحديثة، المرنة هي نتاج للخطاب، كما يرى فوكو(1979).

ما هي ما بعد الحداثة؟

ما بعد الحداثة مصطلح واسع يشير إلى تغيّرات ثقافية شهدها القرن العشرون في الفنّ، والعمارة، والأدب، والموسيقا، والسينما. وهي، مثل ما بعد البنيوية، تلتفتُ إلى غياب الثبات عن معنى الأشياء، وتُعْنَى على نحوٍ لعوب، وساخر في بعض الأحيان، بالحياة في

مجتمع استهلاكي، لكنها تحتفي عموماً بقدوم هذا النوع الجديد من الحياة. أمّا في علم الاجتماع، فتركّز ما بعد الحداثة على الموسيقا، والتسوّق، و السينما، وعلى ما تتّسم به تعريفات الجنوسة أو النوع الجنسي من طبيعة سائلة متزايدة، أو على الطريقة التي تتوقّف فيها الهوية الاجتماعية اليوم على استهلاك السلع وما تدلّ عليه هذه السلع، وليس على الطبقة الاجتماعية أو سواها من العوامل التقليدية. وبتجريد أكبر، واعتماداً على الفكرة ما بعد البنيوية التي مفادها أنَّ الواقع بناء لغويّ، فإنَّ ما بعد الحداثة تقوّض شرعية التصورات الحداثية عن "الحقيقة"، و"العقل"، و"التقدم" وترى أنّها ابتداعات غربية ونتاجٌ، إذاً، لنظرةٍ محدّدة إلى ما يُعَدُّ معقولاً، أو حقيقياً، أو تقدمياً، وليست تلك الأفكار الكونية، والمتعدية للتاريخ ممّا يدّعيه الغرب.

وإذا ما كان قد وقع على عاتق هابرماز (b1987, 1996)من بين **المنظّرين النقديين** أن يدافع عن شرعية "الحقيقة"، و"العقل"، و"التقدّم" ضد إضفاء الطابع النسبي عليها من قِبَل ما بعد الحداثيين، إلا أنَّ عمل الجيل الأول من **المنظّرين النقديين** يقف أيضاً في تعارض مع ما بعد الحداثة بفضل انتقاد ذلك الجيل للثقافة الجماهيرية. فقد كان الدافع الأساسي لأعمالهم الأخيرة أنَّ الرأسمالية قد بلغت ذلك الحدّ الذي أُدْمِجَت فيه قوى المعارضة في النظام على نحو تام وكامل بحيث غدا المجتمع أحاديَّ البعد. وقد رأوا أنَّ استهلاك منتجات صناعة الثقافة، والتسليع المتدرج لكلِّ أوجه الحياة وما يرافقه من تشيُّؤ للوعي، قد جعل الذات البشرية عاجزة لا حول لها ولا قوة، بحيث زالت إمكانية حدوث تغيير تاريخي نحو حياة أفضل، فواقع الحال، أنَّ الرأسمالية قد أحدثت نوعاً من الركود التاريخي بغية الحفاظ على ذاتها والإبقاء عليها.

ما بعد الحداثة عند بودريار:

سوف أتعامل مع أعمال جان بودريار على أنّها تمّثل النظرة ما بعد الحداثية إذْ تعبّر بصورة حاسمة عن دعاوى الاتجاه ككلّ. والحال، أنّ سمات الحياة التي تعتبرها **النظرية النقدية** سلبية هي ذات السمات التي ينظر إليها معظم ما بعد الحداثين مثل بودريار نظرة معاكسة تماماً. فعند بودريار، أنَّ عادتنا في أن ننسب إلى الذات مفاهيم (ماركسية) مثل تشيّؤ الوعي، والفيتشية السلعية وما إلى ذلك، هي عادة فكرية لا أساس لها في الواقع لأنها تفترض خطأً

إمكانية وجود ذات نقيّة، مُقَرِّرة لمصيرها، وغير مغتربة. وبخلاف ذلك، فإنّ الذوات هي دوماً نتاج حقبة، وما فكرة الذات المقرَّرة لمصيرها تماماً سوى وهم عزّزه التفكير الميتافيزيقي الغربي، وليست شيئاً جوهرياً في الكينونة البشرية.

وتمتّد كتابات بودريار على مدى أربعة عقود. وعلى الرغم من أنّ آراءه ما بعد الحداثيّة البعيدة عن السياسة هي التي جلبت له الشهرة، فإنّ أعماله الباكرة كانت قد اتّسمت بمسحة راديكالية يسارية معينة. ففي ستينيات القرن العشرين، كان قد ارتبط **بالأمّمية الظرفيّة** وبأعمال غي ديبور خاصةً. و**الظَّرفيّون** هم جماعة شبه فوضوية تستمدّ أفكارها من عالم الفنّ الرديكالي. فقد وفرّت السريالية والدادائية حجر الزاوية لحركة راحت تسعى إلى إزالة الموات في المشهد المديني عبر التدخّلات الدراماتيكية التي يمكن أن تجترحها الموسيقا الحيّة والشعر. وقد اعتقد هؤلاء أنّ السير قُدُماً لن يكون من خلال ثورة بروليتارية نائية أشدّ النأي بل من خلال محاولة مزج الفنّ ذلك المزج الإبداعي الخلّاق بالحياة اليومية بكلّ آنيّتها ومباشرتها وابتكار الظروف التي يمكن فيها لذلك أن يتمّ (ومن هنا اسم **الظّرفيّة**). وفي مجال علم الاجتماع كان عمل هنري لوفيفر (1991) نافذاً في تطبيق الماركسية على الحياة اليومية، لكنّ الأكثر أهمية كان مفهوم المجتمع بوصفه"مشهداً" أو "فرجة" كما طوّره غي ديبور (1976). وفكرة أنّ المجتمع الحديث هو مجتمع "مشهديّ"، كونه يقوم على استهلاك سلع تخطف الأبصار، هي فكرة تذكّر بالجيل الأول من **النظرية النقدية**؛ فكلاهما يعتقد أنّ هذا المجتمع ينطوي على تهدئة الجماهير وتسكينها. غير أنّه في حين أبدى هوركهايمر والآخرون ذلك الشّك المستديم حيال الثورين الرومنسيين، رأى ديبور و**الظّرفيون** أنّ التدخّل المباشر يمكن أن يبدّد هذا الوهم.

لقد اتكأت أعمال بودريار الباكرة على أفكار ديبور الماركسية الجديدة إلا أنّه راح يعتقد، في سبعينيات القرن العشرين، أنّ الحقبة، التي تنطبق عليها المفاهيم الماركسية مثل"الاغتراب" و"الفيتشية السلعية"، قد عَبَرَت. فنحن غارقون اليوم في عالم ما بعد حديث لم يَعُدْ فيه" المشهد" وهماً بل غدا الشيء الواقعي. وهو يلوم ماركس على اعتقاده الميتافيزيقي أنّ ذاتاً- عاملةً جوهرية وغير مغتربة تقبع خلف مشاهد الرأسمالية، منتظرةً أن تبرز إلى الوجود في لحظة من لحظات المستقبل تحلّ فيها محلّ الرأسمالية (بودريار 1983). وكان ماركس، في أعماله الفلسفية الباكرة، قد ناقش طبيعة "الكينونة النوعية" الإنسانية، أو السمات الإبداعية

الطبيعية التي تتسّم بها الكائنات البشرية. وتكلّم على الإبداع البشري الذي تعبّر عنه قدرتنا على العمل على نحو تعاوني والكيفية التي تشوَّهت بها هذه القدرة في ظروف الرأسمالية. ففي ظلّ الرأسمالية، وبسبب من الطابع الاستغلالي الذي تتّصف به، كان أن اغتربنا عن الآخرين وعن أنفسنا وحِيْلَ بيننا وبين أن نحقّق إمكانيتنا الإبداعية باضطرارنا إلى العمل بقصد إنتاج الخيرات لمنفعة مالكي وسائل الإنتاج. أما عند بودريار، فإنّ الذات الإنسانية ليس لها أيّة طبيعة داخلية أو جوهرية مُحْبَطَة تحاول الخروج من تحت رحى الرأسمالية.

ويعبّر بودريار عن معارضته لماركس من حيث تمييز هذا الأخير بين القيمة الاستعمالية للسلعة وقيمتها التبادلية. فالقيمة الاستعمالية لسلعة ما تتمثّل في منفعتها لكلّ من يشتريها، أما قيمتها التبادلية فتتمثّل في ما يكون البشر مستعدين لأن يدفعوه بغية امتلاكها في عالم تحدّده العلاقات الاقتصادية الرأسمالية، بما في ذلك الأرباح، والأجور، والندعية. وعند بودريار، أنَّ وضع القيمة الاستعمالية في تعارض مع القيمة التبادلية وتقديم الأولى على أنّها شيء حسن بطبيعته، كما لو أنّها التعبير الموثوق عن حاجة إنسانية فعلية، بخلاف عالم التبادل الرأسمالي المشوَّه، إنّما هو أمر مضلِّل. فما يجده البشر مفيداً ونافعاً إنَّما يتحدَّد على الدوام ضمن نظام للمعنى شامل وكلّي، بحيث لا يكون هنالك ما هو" خارج" النظام حيث يمكن لحاجات البشر غير المغتربين **الفعلية** أن تتواجد بعيداً عن التشويه؛ فما"نحتاجه" هو ما نشتريه **ضمن** نظام شامل للمعنى (أو التدليل). والذات الإنسانية، شأنها شأن السلع التي تستهلكها، إنَّما توجد داخل نظام المعنى وتكون جزءاً من هذا النظام. وما يقوله بودريار فعلياً هو أنَّ فكرة الذات الإنسانية بوصفها مخلوقاً يمكنه أن يوجد على نحوٍ غير مغترب، ومتحرِّر من الشروط المشوَّهة، هي فكرة واهمة لأنَّ الذات هي تعبير عن نظامٍ للمعنى بقدر السلع. وهكذا، لا يكون ثمّة طريقة جوهرية لانتقاد واقع الحياة في المجتمع الرأسمالي لأنَّ شروطه لا يمكن وصفها إلا بالنسبة إلى الشروط في مجتمعات أخرى، بعيداً عن أحكام القيمة.

وما يقدمه بودريار بطرائق شتّى هو أشبه ما يكون بحكاية هي هكذا؛ فليس ثمَّة إمكانية خفيَّة، ولا ذات غير مغتربة بطبيعتها تقبع خلف المظاهر وتحاول أن تخرج إلى العلن. فالعالم ما بعد الحديث هو عالم "بلا عمق"، وذلك هو حال الأشياء لا أكثر ولا أقلّ. وهو يصف العالم دون أن يشير ما الذي يجعله كذلك، ولا يلبث أن يقرأ بصورة غير نقدية (كما أرى) ما يُفْتَرَض أن تكون عليه الذات الحديثة من خلال ذلك الوصف. وعند بودريار، أنَّ العالم ما

بعد الحديث يشتمل على تحطيم لقيود التقليد العقابية، ذلك التحطيم الذي ينبغي أن يُنْظَر إليه على أنَّه تحرّر من المطالبة الحداثية بالتقدم ومن الامتثال للمُثل التي تدعم هذه المطالبة؛ وبذلك يكون ما نحتاجه الآن هو أن نتحرّر من المحرّرين.

وعند بودريار، أنَّ النمو المتسارع في الاتصالات الجماهيرية، على هيئة التلفاز متعدّد الأقنية، وعالميّ النطاق، الذي يبثّ على مدى 24 ساعة، والنمو المتسارع في تكنولوجيا المعلومات، والإنترنت وأنظمة التحكم السيبرنتيكية، قد ولَّد حملاً زائداً من المعلومات. أمَّا الأثر المترتّب على ذلك فيتمثّل في نزع استقرار المعنى على نحو جذري. فالقَدْر الضخم من المعلومات التي تُفْرَض علينا ونُجبَر على قبولها يدفعنا (نحن الذوات) لأن نندمج بالمعلومات (أو الموضوعات). وثمّة الكثير من صور الحقيقة المتاحة، حتى باتت فكرة وجود عالم واقعي يمكننا أن نعلم حقيقته فكرةً إشكالية. وبلغة ألسنية دي سوسور، فإنَّ العلاقة المستقرة، على الرغم من اعتباطيتها، بين الدالّ والمدلول قد تحطَّمت. فنحن نعيش الآن في عالم توافرت فيه الدوال إلى حدّ كبير حتى باتت "تعوم حرّة"؛ ذلك أنَّ الدالّ بات قادراً على أن يقيم بطريقة تكاد أن تكون خاصة به تشكيلةً من العلاقات العابرة للحدود مع الدوال الأخرى. أمَّا النتيجة المترتّبة على ذلك فهي أنَّ المعنى قد بات غير مقبوض عليه وخارج السيطرة على الدوام، وصار من الممكن النظر إلى مفاهيم مثل "الطبقة الاجتماعية" على أنَّها عابرة سريعة الزوال مثل أي مفاهيم أخرى.

يشير "الدال"، عند دي سوسور إلى الكلمة الفعلية المادية كما تُنْطَق أو تُكْتَبْ، أو بشيء من التوسع إلى الصورة كما تظهر على الشاشة، في حين يشير "المدلول" إلى المفهوم أو الفكرة التي تمثلّها الكلمة. ويمكن أن نوضح بمثال ما يعنيه بودريار بالتفشّي المتزايد للدوال العائمة بحريّة. فلقد روى جون ستوري (1993) عن ذهابه إلى مطعم إيطالي في جنوب إنجلترا ورؤيته صورة كبيرة للممثل الأميركي مارلون براندو معلّقة على الجدار. ولقد أدرك مباشرة مدلول الصورة ألا وهو الطليانية، من خلال الدور الرئيس الذي لعبه براندو في فيلم **العرّاب** (1972) لكنه تحيّر من تلك السهولة التي صار يمكن بها التقاط الصلة المخلّعة بين أيقونة سينمائية أميركية والطليانية. وبحسب بودريار، فإنَّ الصور لم تعد مقيّدة إلى أيّ شيء محدّد أو نوعيّ في العالم الواقعي، بل باتت تتحرك هنا وهناك بسيولة، قافزةً عبر حدود "الواقع" التقليدية بكلّ طريقة يمكن لنا أن نتصّورها.

وفي ثمانينيات القرن العشرين، طوّر بودريار أفكاراً ثلاثاً في وصف ما يجري: المحاكاة، والانفجار، والواقع المفرط. فعند بودريار، أننا نعيش الآن في حقبة تحاكي فيها وسائل الإعلام الواقع إلى درجة ينبغي معها فَهْمُ الواقع، بما فيه نحن أنفسنا، على أنّه من نتاج الإعلام. فليس ثمّة "واقعيّ" مستقل عمّا يبنيه الإعلام. ولا يحدّد بودريار أيّة قوى سياسية أو اقتصادية يمكن أن تكون خلف هذا التغيّر، لكنه يعتبر المحاكاة العامل الطاغي في تحديد هذه الحقبة، بصرف النظر عن القوى التي أنتجتها. وفي سياق المحاكاة، فإنَّ صورة "الموضوع" (أو تمثيله) تصطدم بـ"الموضوع الواقعي" وينفجر الاثنان أو ينهاران واحدهما في الآخر، فينزعان استقرار أيّ تصّور ثابت للواقع. ولا تلبث حالة من فرط الواقع أن تبرز إلى الوجود بالتدريج، حيث يحلّ ما حوكي، أي النموذج أو التمثيل، محلّ أي عنصر متبقٍّ من عناصر الواقعي **ويغدو هو الواقعي** بدلاً منه.

ولعلّ مشاهدي التلفزيون البريطاني يتذكّرون مسلسل "Spitting Image" الذي يتناول بالهجاء أوجهاً مختلفة من الحياة العامّة مستخدماً دمى مطاطية مشوّهة المنظر لتمثيل السياسيين. وقد اشتمل أحد المقاطع على رئيس الوزراء آنذاك، جون ميجر، الذي مثّلته دمية مطاطية رمادية وهو يحاول أن يتناول حبّة بازلاء وحيدة في صحن معلناً لزوجته أنّ البازلاء "خضار مهمة جداً". ولقد سألت مرة مجموعة من الطلاب، دون أيّ إشارة إلى البرنامج، ما اللون الذي سيعطونه لجون ميجر إذا ما كان لهم أن يعطوا ألواناً للسياسيين؟ ووافق الجميع ضاحكين أنّه اللون الرمادي. ومع أنَّ هذا المثال لا يثبت ما يطرحه بودريار، إلا أنَّه يبيّن القوة التي تغدو بها صور الإعلام "أكثر واقعية" من الواقعي، بل وتحدّد ما هو الواقعي.

ومن الأمثلة الأخرى على الكيفية التي بتنا نقبل بها محاكاة "الواقعي"، ما نجده في البرنامج الاستعراضي "Stars in Their Eyes" الذي بثّه التلفزيون البريطاني. ففي هذا البرنامج قام مطربون مغمورون بأداء أغنيات مشهورة قديمة، مرتدين مثلما كان يرتدي مطربوها الأصليون، ومقلّدين أصواتهم. ومن ثُمَّ طُلِبَ من المشاهدين أن يتصّلوا ويصوّتوا لمطربهم المفضل، وبعد حوالي عشرة أسابيع جُمِعَ الفائزون معاً في التصفيات النهائية. وقد ظهر هؤلاء المطربون كما لو أنَّهم الفنانون الأصليون ولم يكن واضحاً ما إذا كان المطلوب هو أن نحكم على مقدار حبنّا للمطرب الأصلي والأغنية، أو على نوعية المحاكاة. فالاثنان مندمجان، غارقان في خِضَمٍّ من الحماس الذي تطلقه الثواني القليلة الأولى من "المشهد" المندفع. وبكلام

بودريار، فإنَّ من العبث أن نتساءل ما إذا كنَّا نشاهد الشيء "الواقعي" أم محاكاة له، ذلك أنَّ الاثنين قد انفجرا و لم يبق لدينا سوى الصورة أو "المشهد".

لقد عَنْوَنَ بودريار واحدةً من منشوراته التي حظيت بصيت (سيء) **حرب الخليج لم تقع** (1995). وهي تتألف من ثلاث مقالات كُتِبَت في فترة حرب الخليج: "حرب الخليج لن تقع" و"حرب الخليج: هل هي واقعة حقّاً؟"، و"حرب الخليج لم تقع". ويتلخّص سجال بودريار، في جوهره، في أنَّ منفذنا الوحيد إلى حقيقة الحرب هو الإعلام، ولذلك فإنَّه ليس لمشاعرنا وتأكيداتنا بشأن الحرب أيّ أساس في الواقع يتعدّى الأساس الذي لأيّ وجه آخر من أوجه الحياة. فالحرب، مثل كلّ شيء آخر، هي قطعة من بلاغة الإعلام تُنْقع فيها حياتنا اليومية. ولا يشير بودريار هنا إلى أنَّ الإعلام يشوّه الحقيقة، لأنّه ليس ثمّة أيّة حقيقة تقبع وراء المظاهر، بل يشير إلى أنَّ الإعلام يعيد إنتاج واقع مفرط لا تعدو أسئلة الحقيقة فيه أن تكون ثمرة للبلاغة. وكلّ من تتوق نفسه إلى الحقيقة "الفعلية" فإنَّه يُتَّهَم بأنّه مقيَّد على نحو نوستالجي إلى رؤية للعالم مطلقة تهتّم بالحقيقة وتأبه لها. فالحقيقة، عند بودريار، هي الآن ذلك الشيء الهزيل: وأولئك الذين يفوزون بألعاب "الحقيقة" هم الذين يتضلّعون من البلاغة أحسن التضلع إلا أنَّ انتصاراتهم فارغة ولن يحكموا قبضاتهم عليها، لأنّ:

> **ما ينتجه الإعلام ليس إضفاء الطابع الاجتماعي، بل العكس تماماً، أي انفجار الاجتماعي في الجماهير. وليس هذا سوى توسّع عيانيّ كبير لـ انفجار المعنى على المستوى المجهري الصغير للمدلول... وما يعنيه هذا هو أنَّ محتويات المعنى جميعاً تكون مُمْتَصَّة في شكل الوسيط المسيطر الوحيد. فالوسيط وحده هو الذي يمكنه أن يصنع حدثاً، مهما تكن المحتويات، سواء كانت امتثالية أم هدّامة.**

ويرى بودريار أن محتويات الوسيط (كالتليفزيون مثلاً) يتم "تحييدها"، ولا يمكن لرسائل "الامتثاليين" أن تكون أكثر نجاحاً من رسائل "الهدّامين"، بل إنَّ هنالك علاوة على ذلك:

> **انفجار الوسيط ذاته في الواقعي، وانفجار الوسيط والواقعي في ضرْب من السديم الواقعيّ المفرط، الذي لا يعود ممكناً فيه حتى أن نحدّد تعريف الوسيط أو فعله المميّز.**

ونظراً لانهيار الرسالة، والوسيط، والواقعي كلٌ في الآخر، فإنّ المرء يرتاب، كما يشير نوريس (1992: 14)، في أنَّه حتى لو زعم أنَّ حرب الخليج **قد وقعت** فإنَّ بودريار سوف يساجل قائلاً إنَّ أيَّة أدلَّة تُقَدَّم هي زائفة حتماً، وليست أكثر أو أقلّ صدقاً من أيّ ادعاء سديمي آخر يطلقه الإعلام.

ينزع الفكر ما بعد الحداثيّ إلى تجنّب النقد الذي يمكن أن يطاوله بإعلانه أنَّ نقّاده لا يزال يقيّدهم الحنين إلى رؤية للعالم عتيقة تهتم بحقيقة اغتراب الذات. وهذا ما يجعل عقد المقارنة النقدية بين ما بعد الحداثة من جهة وأدورنو وزملائه من جهة أخرى أمراً صعباً. ففكرة "موت الذات" أو أنَّ الذات قد امتصّها الموضوع، تلك الفكرة التي يعتبرها ما بعد الحداثيين تبصّراً أساسياً، هي الشيء الذي خشيت منه **النظرية النقدية** أشدّ الخشية. فمع أنَّه لم تكن لديهم أيّة أوهام حيالٍ هشاشة الذات، إلا أنَّهم ألحّوا على أنّ الذات ليست مجرد نتاج للمجتمع أو لـ"نظام دالٍّ"، وهذا ما كان ينبغي أن ينعكس في النظرية. ولقد ملأتهم رعباً فكرة أنَّ الفردانية الناجحة المُجدَّة، مهما تكن محدودة، والتي انبثقت مع الرأسمالية في مرحلتها التنافسية، سوف تُهْزَم في المجتمع الاستهلاكي.

كما تنجم صعوبة المقارنة بين النظرة ما بعد الحداثية ونظرة **النظرية النقدية** عن أنَّ أيّاً من هذين الفريقين لا يقبل المعايير التي يستخدمها الفريق الآخر في الحكم على الأشياء. فالعالم عند ما بعد الحداثيين هو مكان طارئ أو عارض ليس له أيّ تفسير عام. فهو مؤلّف من كثرة من الدواليل العائمة بحرية لا يشكل فيها دالول "الذات" سوى دالول واحد ليس أكثر واقعية من أي دالول آخر. أمّا **النظرية النقدية**، من جهة أخرى، فتعتبر النظريات التي تقبل "الأشياء كما هي" تعبيراً عن إيديولوجيا مجتمع ما. وكانت قد أطلقت مثل هذا الحكم في الأصل ضدَّ الوضعية، إلا أنَّه ينطبق أيضاً على ما بعد الحداثة. فالنظريات التي تنظر إلى "وقائع" الوضع القائم البارزة على السطح على أنّها الحكاية كلّها، هي نظريات عاجزة عن تبيّن إمكانية أن تكون الأشياء على غير ما هي عليه، كما هي عاجزة عن تبيّن الرغبة في أن تكون هذه الأشياء على غير ما هي عليه. هكذا ترى **النظرية النقدية** إلى النظرية ما بعد الحداثية على أنّها نظرية غير نقدية.

موت الذات والحاجات البشرية:

للفكرة العامة التي مفادها نزع مركزية الذات، أو إقصاؤها عن كونها المقولة التفسيرية الأساسية في العلوم الاجتماعية، تاريخ طويل يبدأ من أواسط سبعينيات القرن العشرين. بل إنَّ التفسيرات الماركسية والوظيفية كانت، قبل ذلك، تلقي ظلالاً من الشّك حول الفائدة من أخذ نظرة الذات إلى الأشياء على أنَّها الأكثر صدقاً، وتعتبر السياق الذي تفعل فيه الذوات دليلاً إلى الأشياء يمكن الاعتماد عليه والوثوق به بدرجة أكبر. فالتفسير، بالنسبة للماركسية والوظيفية، يبدأ بالفعل حيث ينتهي فهم الذات لذاتها. غير أنَّ نزع المركزية هذا راح يتلوَّن بلون أشدَّ جذرية في سبعينيات القرن العشرين، بتأثير من الطرائق البنيوية وما بعد البنيوية في التفكير، خاصّةً كما تتجلّى في التحليل النفسي. هكذا لم يَعُدْ من السهل أن نتصوَّر الذات على أنَّها ذلك الكيان الموحَّد، وإن يكن كياناً ناجماً عن ضرورات النظام الاجتماعي. فالذات، منذ البداية، ليست تلك الوحدة التي تتمتّع بهوية فريدة على نحوٍ طبيعي، وإنَّما هي أثر من آثار اللغة ولعب الخطابات وتفاعلها، أثر من آثار أساليب التفكير، وطرائق الكلام، وأشكال التمثيل الرمزي. هكذا راح يُحْسَب أنَّ الفكرة ذاتها التي تقول بوجود ذات موحَّدة هي ثمرة حاجة الحداثة إلى إنتاج مثل هذا المخلوق. وبالطبع، فإنَّ **المنظّرين النقديين** كانوا يدركون في الأصل أنَّ "الفرد" الحديث قد وُجِدَ كلازمة لحاجة الرأسمالية إلى "فردانية برجوازية"، لكنَّ ما بعد البنيوية دفعت هذا الأمر إلى أبعد من ذلك، مؤكِّدة أنَّ هوية الذات تُصْنَع ويُعَاد صنعها تبعاً لعوارض الخطاب أو طوارئه. أمَّا مصدر هذا اللين أو هذه القابلية للطرق والتشكيل فهو أن الذات "لا تتطابق مع ذاتها". ومعنى ذلك أنَّ الأفراد ليسوا قط تلك الكيانات الثابتة بل هم منقسمون على ذواتهم على الدوام، ويحتاجون لأن يلبّوا حاجات الآخرين كيما يكونوا أنفسهم، غير أنَّ لهم بالمثل حياةً داخليةً، حياة تدفعهم بعيداً عن أن يكونوا ذلك الناتج المستقر من نواتج العملية الاجتماعية عن طريق الآخرين.

بيد أنَّ عبارة "موت الذات" راحت تحلّ محلّ عبارة "نزع مركزية الذات" على نحو متزايد. وما صار ينبغي تجنّبه لم يَعُدْ يقتصر على ذلك التأكيد التفاعلي على البواعث والنوايا، بل تعدّاه إلى الذات ككلّ، بما في ذلك وعيها ولا وعيها، حيث نُظِرَ إلى ذلك كلّه على أنّه أثرٌ من آثار علاقات القوة القائمة ضمن الخطابات وفيما بينها. وعلى هذا الأساس، فإنَّ القوة أو السلطة التي يحوزها طبيب، على سبيل المثال، في تحديد الحالة الصحية لمريض، ومدة

ملاءمته للعمل، وكفاءة العلاج إنّما تتوقّف على واقعة أنَّ الطبيب مندرج بطريقة معينة في خطاب معرفي (العلوم الطبية). وتناسب القوة بين الأطباء والمرضى لا يتأتّى من هؤلاء الأطباء بوصفهم ذواتاً تتميّز بمواهب فكرة معينة أو بخلفيات تعليمية واجتماعية-اقتصادية محدّدة، أو بمواقع ثقافية مختلفة، بل يتأتّى من الطريقة التي **ينتجهم بها** الخطاب بوصفهم تعبيرات متميّزة عن القوة الخطابية.

ولقد أقمتُ تمييزاً بين "نزع مركزية الذاتية" و"موت الذات" على الرغم من أنَّ الاثنين غالباً ما يؤخذان على أنّهما يشيران إلى الشيء ذاته. واعتقادي أنَّ "نزع مركزية الذات" يتحدّى بحقّ تلك الفكرة التي مفادها أنَّ الذوات كيانات موحّدة ومقرّرة لمصيرها، ويذكّرنا بأننا، كأفراد، كائنات معقدة، متعددة الأوجه تشقّنا التوترات، وغالباً ما نكون مهيّئين لأن نتصرّف بصورة غير عقلانية ضد أعزّ مصالحنا؛ وهذا ما كانت تدركه **النظرية النقدية** أبعد الإدراك. أمّا "موت الذات" فهي مقولة إشكالية لأنّها تنكر وجود الذاتية، ذاتها وتختزلها إلى ما لا يزيد عن أثر للغة أو الخطاب.

وما أحدث هذا المفعول الاختزالي إنْ هو إلا ذلك التضخيم المفرط للدور التكويني الذي تلعبه اللغة في بناء الواقع. فلا عجب أنَّ "الانعطافة الألسنية" في النظرية كانت قد نجحت في مجال النظرية الأدبية، حيث موضوع التحليل هو النصّ والآثار أو المفاعيل التي يُحدثها. أما في علم الاجتماع، فالموضوع مختلف. ولا شكّ أنَّ بمقدورنا أن ننظر إلى الواقع الاجتماعي على أنَّ له خصائص شبيهة بخصائص النصّ (ريكور 1981: الفصل8) كونه مؤلّفاً من خطابات مثلاً، غير أنَّ للواقع الاجتماعي أيضاً مرجعه الأمبريقي، مرجع الأفراد الفعليين والبنى التي يقطنونها. فمن المحتوم، في علم الاجتماع، وعند حدٍّ معين، أن تشير فكرة "الذات" ضمناً إلى بشر معيّنين وما يفعلونه، أو يفكّرون به، أو يقولونه بالفعل على صعيد الحياة اليومية. بل إنَّ التأويليين أنفسهم، مثل غادامير وريكور، ممَّن يلحّون أيضاً على أهمية اللغة، يشيرون إلى أنَّ للنصوص ذاتها لحظتها المرجعية التي لا بدَّ منها، فهي تشير في لحظة إلى عالم أبعد منها، وهي عن شيء ما، وذلك الشيء مستقلّ عن النصّ، والحال أنَّ إلغاء اللحظة المرجعية في الكتابة ما بعد الحداثية، ككتابة بودريار، هي التي تضع تحت طائلة الشكّ زَعْمَ ما بعد الحداثة أنها أشدّ راديكالية من **النظرية النقدية**.

ويمكن لنا أن نلقي الضوء على الفارق بين نظرة **النظرية النقدية** إلى الذات ونظرة بودريار إليها بالإحالة إلى "الحاجة الإنسانية". فعند بودريار، أنَّ الاهتمام بالحاجة البشرية هو ضرب من اللعنة المحظورة والمُحَرَّمَة لأنَّ الذات برمّتها نتاج لنظام من التدليل، وليست حاجاتها سوى نتاج للنظام ذاته الذي أنتجها. هكذا لا يعود مهمّاً مدى فقرك أو غناك؛ ففي النظام متَّسع لك ولحاجاتك. ولدى وسائل الإعلام مؤونة لا تنفد من الصور "تلائم" أنماط المستهلكين جميعاً. وهكذا نجد في كتاب بودريار أميركا (1988: 56)، ذلك الوصف البارد الجليدي لرحلاته في الولايات المتحدة. ومن ذلك مثلاً:

> **الصحـراء التـي تعبرها مثل منظـر في فيلم من أفلام الويسـترن، والمدينة شاشة من الدواليل والصيـغ... تبدو المدينة الأميركية كأنَّها خرجت للتوّ من الأفلام. ولكـي تلتقط سرّها، لا ينبغـي أن تبدأ من المدينة وتتحرك قُدُماً إلى الداخل نحو الشاشـة؛ بل ينبغي أن تبدأ من الشاشة وتتحرك إلى الخارج صوب المدينة. ذلك هو المكان الذي لا تتّخذ فيه السينما أيّ شكل استثنائي، بل تكتفي بأن تخلع على الشوارع والبلدة بأكملها جوّاً أسطورياً. ذلك هو المكان الذي تكون فيه خلاَّبة آسـرة. وهذا هو السبب في أنَّ عبادة نجوم السينما ليست بالظاهرة الثانوية، بل الشكل الأرفع للسينما، وتجلّيها الأسطوري، آخر الأساطير العظيمة في الحداثة.**

ما يزعمه بودريار هو أنَّ نجوم السينما ليسوا تلك الشخصيات التي نحلم بها بِقَدْر ما هم تلك التمثيلات التي غَدَت نسيج الحياة الأميركية ذاتها، والتي لم يَعُد لها وجود إلا من خلال الصور وحدها. فتمثيلات السينما "**لا تجسد سوى هوى واحد وحيد: إنّه هوى الصور**"، ومُحايَثَةُ الرغبة للصور ومكوثها فيها" (ص56، التشديد في الأصل). وبعبارةٍ أخرى، فإنَّ حقيقة أميركا هي في امتصاصها الكامل وتحويلها إلى تمثيل سينمائي.

ولو وضعنا جانباً أنَّ **النظرية النقدية** كانت لترى في مثل هذا الحال ذروة التشيّؤ، فإنَّه ما من دليل، بل ولا إمكانية، في تناول بودريار هذا، لأيّ اهتمام بأيّ شيء يمكن أن يزحزح الانطباع السطحي الذي يلتقطه، ممّا يمكن أن يتعلّق بحاجاتٍ لم تتمّ تلبيتها، أو أشياء تتعدّى السطح ويمكن أن تكون مرتبطةً به مع ذلك، كالفقر، والعنصرية، والتمييز الجنسي، والهيمنة السياسية الريغانية المحافظة في ثمانينيات القرن العشرين (بيست وكيلنر 1991: 138).

وقد يقول قائل إنَّ كتاب أميركا ليس عملاً في علم الاجتماع أو الفلسفة، بل مجرد انطباع شخصي كَوَّنَه بورديار من خلال رحلاته في الولايات المتحدة، فلا ينبغي أن ننتظر منه، إذاً، أن يقدّم أيّة إشارة إلى أشياء مثل الحاجات. غير أنَّ كتاب بودريار أميركا يشبه في أسلوبه وفي محتواه كتابات بودريار الأخرى منذ الثمانينيات فصاعداً، وبذلك يمكن اعتباره ممثلاً لنظرته ما بعد الحداثية العريضة.

وتختلف نظرة ماركوزه (1994: 4–8) إلى الحاجات الإنسانية اختلافاً كاملاً، إذْ يدرك أنَّ من غير الممكن بأي حالٍ من الأحوال أن نختزل الذات إلى ظروفها. وهو في الوقت الذي يقرّ فيه بأنّ الحاجات مشروطة اجتماعياً وتاريخياً، إنّما يتساءل ما الذي يجعل أشياء معينة دون سواها تظهر على أنّها حاجات بالنسبة لنا؟ ما الشروط البنيوية التي تنتج هذه الحاجات بعكس غيرها؟ وجواب ماركوزه هو التالي:

> **إنَّ اعتبــار أو عــدم اعتبار إمكانيــة فعل شيء ما أو تركه، التمتّــع به أو تخريبه، امتلاكه أو نبذه حاجةً من الحاجات هو أمر يتوقّف على إمكانية أو عدم إمكانية النظر إليه على أنه مرغوب فيه وضروري لسيادة المؤسسات والمصالح المجتمعية**
>
> (1994: 4).

وبعبارة أخرى، فإنّك إذا ما تحرَّكت إلى أبعد من الفكرة التي تربط الحاجات بالشروط "الدالّة" القائمة وحدها وتساءلت عن الغاية التي تخدمها هذه الشروط، فسوف تكون قادراً على القيام بما هو أكثر من وصفها؛ ستكون قادراً على تفسير ما يجعلها كذلك وليس العكس. وحتى حين يتماهى البشر مع صورة المنتجات التي يشترونها، فسوف تظلّ قادراً على طرح السؤال عمّا إذا كانت حاجاتهم الظاهرة هي حاجاتهم حقّاً، أم أنَّها دُلِّسَتْ عليهم بوصفها حاجات زائفة. ومن دون أن نطرح مثل هذا السؤال فإننا نكون إزاء نزعة نسبية غير نقدية تزعم أنَّ حاجات البشر هي تعبير دقيق عن الصور المتوفرة لدى المجتمع.

ولاشَّك أنَّ تحديد ما هي الحاجات البشرية الفعلية هو أمر صعب على الدوام نظراً لتنوع الظروف المجتمعية السائدة في كلّ لحظة وما تتركه هذه الظروف من أثر على تشكيل الحاجات أو تكوينها. غير أننا حين نرى أنَّ الذات البشرية لا تحدّدها الشروط "الخطابية" السائدة ذلك التحديد الكلي، أَحْسَبُ أنّه يغدو بمقدورنا، مع **النظرية النقدية**، أن نتكلم بكلام

ذي معنى عن تلبية المجتمع للحاجات أو عدم تلبيته لها، وعن الشروط القائمة وما إذا كانت ترتقي بالطاقات البشرية أم تمسخها.

يضع ماركوزه جانباً تلك الحاجة البيولوجية إلى الطعام والمأوى كيما يحلّ مشكلة طبيعة الحاجات الأخرى التاريخية، والنسبيّة إذاً. وهو يطالبنا أن ننظر إلى الكيفية التي تُلَبَّى بها هذه الحاجات في مجتمعنا والوظيفة التي يخدمها ذلك في إطار الأمور الأوسع. وهو يرى، في النهاية، أنَّ الإجابة عن السؤال ما الذي يجعل حاجة ما "حقيقية" وليست "زائفة" هي إجابة ينبغي أن يقدّمها الأفراد أنفسهم، إنّما "في النهاية وحسب". أمّا الآن، فهو يلحّ على أنَّ موضوعية الحاجات يجب أن تُفْهَم من حيث الطريقة التي يتلاعب بها المجتمع بحاجات العضو فيه تبعاً لمتطلّباته ومقتضياته. وهذا ما يدفعه إلى القول إنّه، في المجتمع الرأسمالي:

> **معظم ما هو سائد من حاجات الاسترخاء، والترفيه، والتأدّب، والاستهلاك تبعاً للدعاية والإعلان، والحبّ، والكره إنَّما تقع في صنف الحاجات الزائفة**
>
> (1994: 5).

مثل بودريار، يقاوم ماركوزه ما يمكن أن ندعوه إضفاء الطابع الأنطولوجي (الكياني) على الحاجات الواقعية. و**المنظّرون النقديون** عموماً يرتابون بـ "الأنطولوجيا" التي تهتّم بالطبيعة الجوهرية للأشياء، كطبيعة الكائن البشري، لأنَّ ذلك لا بدّ أن يفضي، كما يرون، إلى تشييء ما هو قائم. فتوصيفاتنا الأنطولوجية لا بدّ أن تكون مقيَّدة حتماً إلى افتراضاتنا التاريخية الراهنة بشأن الذات الموثوقة الأصلية، التي نأخذها خطأ على أنَّها الحكاية كلّها. أمَّا ما يقف في خلفية هذه المقاومة للأنطولوجيا فهو أعمال مارتن هيدغر، الذي يُعْنَى كتابه **الكينونة والزمن** (1962، وفي الأصل 1927) بسؤال الموثوقية والأصلية. فعضوية هيدغر في الحزب النازي ودفاعه في بعض الأحيان عن أفكار هذا الحزب المتعلقة بالذات، ولّدا لدى **المنظّرين النقديين**، بمن فيهم ماركوزه (الذي عمل لفترة قصيرة مساعداً لهيدغر في أواخر العشرينيات)، قَدْراً كبيراً من الشكّ والريبة تجاه كلّ ما يتعلق بالأنطولوجيا.

غير أنَّ ماركوزه، بخلاف بودريار، لا يرفض فكرة واقعية الذات. وحقيقة الأمر، أنَّ ماركوزه، على الرغم من عدم استخدامه لغة الأنطولوجيا، إنَّما يوضح بأشدّ ما يكون الوضوح أنَّ للذات، أبعد من حاجاتها المادية، حاجة إلى السعادة وتقرير المصير، وحاجة إلى

السعي وراء التحرر من الشروط التي تكبح هذه الحاجات. وهو يعتقد بالمثل أنَّ "تخفيف الشقاء والفقر معيار صالح كونياً" وإنْ كان يتنوع تبعاً "للمنطقة ومرحلة التطور" (ص6).

أمّا أدورنو الذي يتميّز بين **المنظّرين النقديين** باعتقاده أنَّ سيرورة تشيؤ الوعي قد بلغت أقصاها، فقد رأى، على الرغم من رفضه الأنطولوجيا، أنَّ الحاجات البشرية توجد مستقلة بدرجة ما عن سياقها، وإن كان ذلك السياق يتوسّطها حتماً. وقد أحجم، مثل ماركوزه، عن تقديم تعريف لماهية الحاجات الدقيقة لأنَّ هذا الزمن (الرأسمالي الاحتكاري) السّكوني بوجه خاص، والذي تبدو فيه إمكانية التغيير التاريخي أهزل ما تكون، يكاد يجعل من المستحيل التقاط الشيء الأساسي:

> **حين يبلغ هذا الوضع السكوني نهايته سوف تكون الحاجات مختلفة كلَّ الاختلاف. فحين يُعَاد توجيه الإنتاج صوب إشباع الحاجات غير المشروط أو المحدود، بما في ذلك تلك الحاجات التي ولَّدها النظام الذي لا يزال يسيطر إلى الآن، فإنَّ الحاجات ذاتها سوف تتبدَّل ذلك التبدّل الحاسم. فعدم القدرة على التمييز بين الحاجات الحقيقية والحاجات الزائفة هو جزء أساسي من الطور الراهن. وسوف يتّضح ذات يوم أنَّ البشر ليسوا بحاجة لسقط المتاع الذي تقدّمه لهم صناعة الثقافة أو لتلك البضائع البائسة رفيعة النوعية التي تبذلها لهم الصناعات الأساسية**
>
> (أدورنو 1981: 109).

ولا يقتصر رفض أدورنو وماركوزه للأنطولوجيا على أنها تنزع إلى تشييء الذات، بل يتعدّاه إلى أنّ الأشياء التي **تظهر** في الوضع الراهن على أنّها حاجات غالباً ما تكون ليست كذلك. فالفكرة التي مفادها أنَّ السينما حاجة من الحاجات، علاوة على المأكل والمسكن، هي فكرة "صحيحة"، إنّما في عالم تُخْدَم فيه مصالح تلك الصناعة. وأدورنو لا ينكر أنَّ الحاجات تُلَبَّى **بمعنى ما** في المجتمع الرأسمالي، إلا أنها تُحْرَف وتُلْوَى من قِبَل النظام الذي يجنّدها لأغراضه الخاصة. فهو يدمجها ويبعدها عما يحتاجه البشر بالفعل.

ويرى أكسل هونيث (1993: 86)، من **النظرية النقدية** المعاصرة، أنّ أدورنو يجعل التلاؤم بين الحاجات البشرية (الغريزية) وما يقدّمه المجتمع الاستهلاكي تلاؤماً دقيقاً إلى أبعد الحدود، "فلا يترك أيّة بقية"، وبذلك لا يترك في الذات البشرية أيّ مصدر للمقاومة،

وهذه في حقيقتها نظرة بودريارية إلى المجتمع بوصفه نطاقاً خالياً من الذات. غير أنّ هذا الكلام يغفل أنّه في حين كان أدورنو وماركوزه يحاذران من تحديد ما هي حاجات الذات في الظروف الراهنة، فإنّهما كانا يشيران من حيث المبدأ إلى واقع مثل هذه الأشياء وإمكانية التمييز بين الحاجات الحقيقية والحاجات الزائفة.

ويرفض بودريار كلّ النظريات (الأنطولوجية) في الطبيعة البشرية بوصفها موضع شكّ لما لها من أثرٍ **دافع باتجاه السواء والمعيارية**، فهي تردّ التنوع إلى سنّة دلالية واحدة، هي سنتنا. لكن ماركوزه يدركٍ أشدّ الإدراك أنّ فَرْضَ "**عقلنا** على مجتمع كامل هو... فكرة فضائحية" (ص7)، وهو يجد تناقضاً في استقامة أولئك الذين يسخرون من فكرة مثل هذا الفرض في الوقت الذي يسعدهم فيه أن "يحوّلوا شعبهم إلى موضوعات للإدارة الكلية". فحين نبدي حساسية تجاه الظلم الذي ينطوي عليه فرض طرائقنا السائدة على الآخرين لا يعود من الممكن أنّ نسعد بتقبّل الافتراضات السائدة ذاتها بالنسبة لنا نحن أنفسنا. وما كان بمقدور ماركوزه أن يضع بودريار في خلده في الوقت الذي كان يكتب فيه **الإنسان ذو البعد الواحد**، إلا أنّ الأمر ينطبق على بودريار بشكل واضح. فعند ماركوزه أنّ وعي الذات بالعلاقة مع شروطها النظامية الخاصة هو مفتاح المجتمع غير الظالم. فمن غير هذا الوعي لا يكون النظام سوى تكرار لسواه. أمّا امتلاك هذا الوعي فيفترض مسبقاً وجود ذات إنسانية ليست مجرد نتاج لنظام (دالّ).

وبعد جيل، فإنّ هابرماز يرفض الكلام بلغة أنطولوجية شأنه شأن ماركوزه من قبله، إلا أنّه يلاحق مثله فكرة حاجة شاملة لدى الكائنات البشرية. وهو يحدّد هذه الحاجة بالعلاقة مع الذات الإنسانية بوصفها مستخدمة للغة. ولأنّ للّغة غاية أو غَرَضاً يتمثّل بالتوصّل إلى اتفاق تنطوي عليه، وذلك عن طريق ضرورة أنّ يطرح المتكلمون ادّعاءات شرعية ويتوصلوا بذلك (كإمكانية) إلى توافق، فإنَّ ثمّة حاجة ضمنية بالكائنات البشرية لأن تسعى وراء شروط يسود فيها التواصل غير المشوَّه أو المنحرف. ويدافع هابرماز، في كلّ التواءات نظريته وانعطافاتها عن إمكانية شاملة للتوصّل إلى توافق أصيل بوصفه ذلك الشيء الإنساني حقّاً وعلى نحو محدّد وخاص.

وهنالك تناقض أيضاً في الطريقة التي يرفض بها بودريار وسواه من المفكرين ما بعد الحداثيين الذات وحاجاتها. فرفضهم هذا يقوم على الفكرة التي مفادها أنّ الإشارة إلى أنّ

الذات (وحاجاتها) هي شاملة على نحو ما، إنّما يطمس أهمية الاختلاف الثقافي. وواقع الحال، أنّ نظريات الذات هي إمبريالية ثقافياً من حيث أنّها تختزل الآخرين إلى كونهم نسخاً منّا، مع ما ينطوي عليه ذلك من أنّ تلبية حاجاتهم تعني نبذ فرادتهم الثقافية وتبنّي نسختنا من التقدم. غير أنّ امتداح فضائل التنوع الثقافي ذاته يفترض مسبقاً فكرة شاملة، هي فكرة احترام "آخرية" الذوات الأخرى وأشكال الحياة الثقافية التي تعيشها. وهو يفترض مسبقاً أيضاً أنّ ثمّة تكافؤاً أخلاقياً شاملاً يوجد، أو ينبغي أنّ يوجد، بين أشكال مختلفة من الحياة (دويال وغو 1991). ويبدو لي، على أيّة حال، أنّ إحدى مشاكل التعددية الراديكالية لدى ما بعد الحداثة تتمثّل في أنّها تسير بعكس ما نحدس به من أنّ بعض أشكال الحياة هي أفضل أو أسوأ من سواها على نحو واضح، بصرف النظر عن فرادة سياقها الثقافي. فالأنظمة السياسية القمعية لا ينبغي أن تنال الاستحسان والتسويغ الذي تناله الأنظمة التي ليست كذلك، وفي حين لا يمتلك ما بعد الحداثيين أيّة معايير يقوّمون من خلالها مثل هذه الأشياء، فإن فضيلة **النظرية النقدية** تكمن في امتلاكها مثل هذه المعايير، على الرغم من كلّ المصاعب التي تلحق بذلك. وحين نقرّ، كما تفعل **النظرية النقدية** واقع الذات البشرية، وما تتمتع به من استقلال جزئي عن محيطها الاجتماعي، فإن السؤال المتعلق بما إذا كانت حاجاتها تُلَبَّى أم لا يصبح قضية من قضايا العلم الاجتماعي.

ويبقى موضع خلاف ما إذا كان من الواجب أن نعّرف أفكار ماركوزه وهابرماز بأنّها نوع من أنطولوجيا الذات، غير أنّ المهم هو أنّ التفسير، بالنسبة لـ **النظرية النقدية**، ينبغي أن يقوم على شيء واقعي، شيء يوجد مستقلاً بدرجة ما عن توصيفنا له، سواء كان قدرة الذات على تحقيق سعادة أكبر، أم كان قدرة الذوات على التداخل فيما بينها لتحقيق العقلانية التواصلية.

هابرماز ضدّ ما بعد الحداثة:

في حين يقف تقويم الجيل الأول من **النظرية النقدية** للعالم المعاصر موقفاً معارضاً إلى هذا الحدّ أو ذاك لموقف ما بعد الحداثيين، فإنّ نقد هابرماز يتّجه مباشرة إلى ما يعتبره نوعاً من "النزعة المحافظة الجديدة" لدى هؤلاء. وهو في مقالته " الحداثة: مشروع لم يكتمل" (دنتريڤيز وبن حبيب 1996 [1981])، وفي كتابه **خطاب الحداثة الفلسفي** (1987b)، يلقي

بشبكته الواسعة والدقيقة لكي يحدد خطوط التصدّع الفكرية التي أنتجت النظرة ما بعد الحداثية إلى الأشياء.

ويلاحظ هابرماز (1996: 39–40) أنّ فكرة "الحديث" ليست بالفكرة حديثة العهد، فقد اسْتُخْدِمَت في وضعيات تاريخية متعددة لتفصل بين ادعاءات حقبة ما عن نفسها وبين ادعاءات الحقب التي سبقتها؛ ومفاد ذلك أنّ على المرء أن يشتبه بأولئك الذين يدّعون مثل هذه الصفة بصورة غير نقدية. أما الرغبة الراهنة (الحداثية) في أنّ تنضو الماضي عنها وتطرحه، وأنّ "تفجّر متصل التاريخ" فلها أصولها التاريخية التي تتوضّع على وجه التحديد في الميدان الثقافي الخاص بالوعي الجمالي، وليس في أيّ نطاق آخر. ويكمن جوهر الوعي الجمالي الحديث في القيمة التي يسبغها على "العابر، واللحظي، والانتقالي"، كما لو أنّه توّاق إلى "حاضر نقي" دائم. فالطليعية في الفنّ الحديث، سواء كانت سريالية أم دادائية، تزدري ما جرى من قبل، وتتمرد ذلك التمرّد الفوضوي على معايير التراث والتقليد، مبتهجة بما تقدر أن تجترحه من خرق وانتهاك في الوقت الذي تفرّ من أسئلة "الخير الأخلاقي والنفع العملي". وكلما كان خرقها أكبر، وانتهاكها أوسع، اعتبرت ذاتها أشدّ نجاحاً وأكثر نجاعةً.

ولم تأت ستينيات القرن العشرين حتى كانت الطليعية في الفنّ قد تقدّمت في العمر، وغدت مُتْعَبَةً وضَجِرَةً من إخفاقها في تغيير الأمور، بحيث رحنا اليوم نتحدث عن الفنّ ما بعد الطليعي. ويتساءل هابرماز إذا كان ذلك يبشّر بتحوّل واسع إلى ما بعد الحداثة. فمن زاوية النظرية الاجتماعية، هذا ما يراه دانييل بل في كتابه **التناقضات الثقافية في الرأسمالية** (1979)، فهو يشير إلى انفصام بين متطلبات المجتمع الحديث والإمكانات المُتَعِيَّة التي تَعِدُ بها ثقافته ورفاهيته. فالنظامان الحديثان الاقتصادي والإداري يتطلبّان فرداً منضبطاً يتمسّك بأخلاقيات العمل البروتستانتية وينحاز، إذاً، إلى شكل عقلاني وهادف عموماً من أشكال الحياة. غير أنّ مفعول الفنّ الطليعي يتمثّل في أن يعزّز في عالم الحياة مبدأ "تحقق الذات غير المحدود، والمطالبة بتجربة ذاتية أصيلة، ونزعة وضعيّة حيال الحساسية مفرطة التنبيه، وإطلاق الدوافع المُتَعِيَّة". وكل ذلك يتعارض مع النظرة الأخلاقية التي يحتاجها النظامان الاقتصادي والإداري (هابرماز 1996: 42). وعند دانييل بل، بوصفه واحداً من المحافظين الجدد، فإنّ الخلل يكمن في ثقافة طليعية مناوئة وغير إبداعية تقوّض معايير الحياة اليومية بوعود مغرية لكنها كاذبة. أما الحلّ الذي يقدّمه فهو تجديد المعايير ذلك التجديد الذي يتكفّل

بكبح الليبرتارية وتعزيز قيمة الانضباط الذاتي وأخلاق العمل.

ويرى هابرماز أنّ الحلّ الذي يقدّمه بلْ المحافظ ليس حلاً. فلا مجال لإعادة عقارب الساعة إلى الوراء واستحضار معايير السلطة التقليدية من لا مكان. وما يغفله بلْ وسواه هو واقعة أنّ القيم الثقافية الراهنة ترتبط بما جرى في المجتمع الواسع. وعلاوة على ذلك، فإنّ المجال الثقافي ذاته هو مجال متمايز؛ له تاريخه الداخلي الخاص. ولكي يوضح هابرماز هذا الأمر فإنه يلجأ إلى أعمال ماكس ڤيبر.

غالباً ما تُقْرَن فكرة الحداثة الثقافية بتطور الفنّ الأوروبي، إلا أنّ أعمال ماكس فيبر تبيّن أنّ من الممكن التوسع في توصيف الحداثة الثقافية من حيث هي سيرورة من التمايز، على النحو الذي يفرّق بين اللحظة التي كانت فيها رؤية العالم الدينية أو الميتافيزيقية هي التي تربط الثقافة وتجمعها معاً وبين اللحظة الحالية التي انفصمت فيها الثقافة إلى ثلاثة مجالات للقيمة منفصلة نسبياً ولها طرائقها المختلفة في تبرير ذاتها. وهذه المجالات الثلاثة هي العلم، والأخلاق، والفنّ. فالعلم يُنْتِج "معرفةً" تُبَرَّر بوصفها "حقيقة"، و"الأخلاق" تتّصل بالعدالة وتشرعن ذاتها عبر أفكار "الصواب السّويّ"، أمّا الفنّ فيتحقق من حيث "الأصالة" و"الجمال".

ولقد طوّر كلّ مجال من هذه المجالات بروتوكولاته المؤسساتية الخاصة في الحكم على جدارة منتجاته؛ أي أنّ كلاً منها غدا نظاماً ثقافياً مستقلاً. ومن الواضح أيضاً أنّ هابرماز يعتمد هنا ضمناً على فكرته الخاصة بـ"ادعاءات الشرعية" كيما يبيّن أنّ كلّ مجال من هذه المجالات يُطلق ادّعاءه الخاص أنّه عقلانيّ، وذلك من خلال الإلحاح على ضروب معينة من ادّعاءات الشرعية.

ولقد تمكّن كلّ مجال من هذه المجالات، عبر استقلاله ونظراً لتجرّده عن المجالين الآخرين، من أن يتكشّف عن بنى داخلية خاصة بمركّب المعرفة لديه. غير أنّنا إذا ما نظرنا من زاوية أخرى، فسوف نجد أنّ لهذا الاستقلال جانبه الآخر. فالمعرفة الثقافية التي أنتجتها هذه المجالات المنفصلة وقام عليها خبراء متخصصون، غدت منقطعة عن عالم الحياة اليومية. ففي حين كانت الثقافة ذات مرّة معتمدة على عالم الحياة وتعكس ذلك العالم، نجد أنّها الآن تهدّد بإفقار هذا العالم إذْ ترتبط به بعلاقة خارجية وحسب. فنحن نقبل، أو يكون علينا أن نقبل، في الغالب الأعمّ من الحالات، ما يقوله لنا الخبراء في العلم، والعدل، والفنّ. فلقد كانت

النيّة الأصلية لدى مفكّري التنوير أن يطبّقوا المعرفة المتحصّلة في مجالات مختلفة على عالم الممارسة الاجتماعية وأن يوفّروا لكل امرئ عالماً أكثر عقلانية بكل المعاني. غير أنّ هنالك الآن، مع نهاية القرن العشرين وفي الضوء الذي يلقيه تاريخ هذا القرن ما يزيد على التشكك فيما إذا كانت سيرورات العقلنة قد حققت ذلك التقدم الذي وعدت به. والسؤال بالنسبة لهابرماز هو ما إذا كان علينا أنّ نطرح فكرة الحداثة وآمالها التنويرية، وأن نترك عالم الحياة يواصل مجراه دون أن يعكّر صفوه أيّ شيء؟ وجوابه هو أنّ سيرورة العقلنة التي جرت في المجالات الثلاثة، على الرغم من كلّ انقطاعها عن عالم الحياة وإخفاقها في إنجاز وعد "الحياة الحسنة"، لا ينبغي أن تُطْرَح أو تُنْبَذ. فبذرة التقدم قد نُثِرَت وما تحتاجه هو حراثتها وتعهّدها بالرعاية.

ويتحدث هابرماز عن "نفي زائف"، خاصّةً كما حاوله الفلاسفة ما بعد الحداثيين في المجال الجمالي. وهو يعني بـ"النفي الزائف" محاولة تفجير وتخطي حدود مجالات المعرفة التي تشكّل الثقافة، وإعادة توحيدها مع عالم الحياة. والحال، أنّ قول هابرماز بإمكانية إعادة توحيد أوجه المجتمع المتخلّعة المنفصلة في شيء أشدّ تقدمية من الناحية التاريخية هو قول ينمّ على الأرضية المشتركة التي لا يزال هابرماز يتقاسمها مع الجيل الأول في **النظرية النقدية**، فهو معنيّ بما دعاه (في غير مكان) سيرورة نزع التمايز، ووضع حدٍّ للقواعد التي تحدد ما يُعْتَبَر معرفةً في المجالات المختلفة. أما التفكير ما بعد الحداثي في ميدان الفنّ، على سبيل المثال، فيسعى لأن يبيّن أنّ ما من فارق فعلي بين الفنّ الرفيع والفنّ الوضيع: فمسلسل خفيف هو موضوع جدير بأن يلفت الانتباه ما بعد البنيوي شأنه شأن مسرحية لشكسبير. فما يراه ما بعد الحداثيين هو أنّ قواعد التقويم نسبية اجتماعياً ولذلك ينبغي النظر إلى الحدود الجمالية التقليدية على أنّها حدود مصطنعة. لكن هابرماز يرى أنّ ترعرع القواعد التي تحكم تلك الحدود في المجتمعات الرأسمالية الحديثة وتعبيرها عن تاريخها الطبقي لا يفقدانها جدارتها. فالفنّ قادر على أن يكشف أوجهاً للعالم بتلك الطريقة التي لا يقوى عليها غير الفنّ. والنظرة ما بعد البنيوية تخفق في تبيّن ما يتمتّع به العمل الفني (الجمالي) المستقل من خصائص متعالية، أي قدرته على تخطي سياق إنتاجه وتجاوزه، ذلك أنّ ما بعد البنيويين يختزلون العمل الفني إلى كونه **مجرد** نتاج لذلك السياق. ويرى هابرماز أنّ إنكار هذه الخاصية يعني رفض اللبّ **العقلاني** الذي بزغ عن طريق المجال الجمالي كرمى لنزعةٍ نسبيةٍ غير تقدّمية وبلا هدف.

فللفنّ، عند هابرماز شأنه شأن أدورنو من قبله، مكوِّن عقلاني وإنْ كان مختلفاً تماماً عن مكون المجالات الأخرى. ومحاولة السريالية أنّ تضع حداً لقواعد الفنّ التقليدي بجمعها معاً صوراً غريبة أشبه بصور الحلم هي محاولة لا تقوى على ردم الهوة بين الفنّ والحياة. وكلّ ما تفلح فيه هو إنتاج المزيد من الفنّ العظيم، وما تطلقه من تحدّ جذري لا يفضي إلى إعادة توحيد الفنّ وعالم الحياة، بل يكتفي بتعزيز تلك المقولات التي أَمِلَتْ أن تتخطّاها وتتعالى عليها. ومن هنا النفي الزائف.

ويرى هابرماز أنّ هذا النفي الذي تمت محاولته هو نفي غرّ ويشتمل على "خطأ مضاعف". فأولاً، إذا ما تحطّم وعاء الفنّ المستقل، فإنّ المحتويات التحررية القيّمة في مقولة الفنّ سوف تضيع. ويمكن القول، بشيء من تأويل هابرماز، أنَّ الفنّ قد لا يعود بمقدوره أن يدّعي أنّه "فنّ رفيع" وقد يغدو بذلك أشدّ تسليةً، وأكثر هزلاً ولعباً لكنه سوف يخسر جدّيته ورصانته، وبذلك لا يعود يلفت انتباهنا بالطريقة ذاتها. لقد خرج الفنّ من المتحف وغدا بسبب ذلك أكثر "ديمقراطية"، إلا أنّه يدفع الثمن بصيرورته مفردة من مفردات الثقافة الجماهيرية. وما يدور بخلد هابرماز هنا هو الفكرة التي مفادها أنّ الفنّ الأصيل يعبّر عن حاجاتنا الأعمق وآمالنا بحياة أفضل، ولكن ما إنْ تنحلّ القواعد التي تحكم هذا الصنف من التجربة حتى يفقد الفنّ حدّه النقدي، وتتبدّد مفاعيله التحررية الكامنة وتبطل، فنكفّ عن أنّ نرى فيه تحدّياً للوضع القائم. هكذا يؤكّد هابرماز رؤية الجيل الأول من **النظرية النقدية** أنّ الفنّ هو ذلك النطاق الذي يقف في معارضة لما تتركه الثقافة الجماهيرية من آثار ومفاعيل مخرِّبة وقارضة. وهو يقف بذلك في صفّ أدورنو ضدّ بنيامين في خلافهما حول المفاعيل "الديمقراطية" المفترضة التي تخلّفها الثقافة الجماهيرية (انظر الفصل 4).

أمّا ثانياً، فإنّ خرق حدود المقولات الخاصة بمجال **واحد** فقط من مجالات الحياة الثقافية إنّما يترك عالم الحياة على ما هو عليه تماماً. ففي عالم الحياة، تتمازج استجاباتنا لأوجه الثقافة المختلفة، وإقامةَ عالم أشدّ عقلانية تقتضي أنّ يشتمل الأمر على تراثنا الثقافي في كامل مداه، كما تقتضي أنّ تخضع المجالات الأخرى للتحوّل ذاته. أمّا اقتحام مجال واحد وحسب فلا يعمل إلّا على إفقار عالم الحياة وتركه عرضةً لمفاعيل المجالات الأخرى مجرّداً إياه من إمكانية اللجوء إلى ما ينطوي عليه المجال المُقْتَحَم من طاقة تحررية. وباختصار، فإنّ عالم الحياة يغدو أبعد عن التوازن والانسجام قياساً على ما كان عليه من قبل.

ويشير هابرماز إلى أنّ ثمّة بدائل لنفي الثقافة الزائف. فمن الغباء تفكيك الثقافة الخبيرة التي ترعرعت حول الفنّ لأنّ ذلك يؤدي إلى تدهور أهمية الفنّ وتفسّخها. غير أنّ الحكم على الفنّ لا ينبغي أنّ يقتصر على الذائقة الخبيرة. وهو، حين يقوم الشخص العادي البعيد عن الاختصاص بربطه بمشكلات الحياة، إنّما يغيّر طابعه الوظيفي. وحين يحدث ذلك، يقول هابرماز (1996: 51):

> **يدخل [الفنّ] لعبةً لغويةً لا تعود لعبة النقد الفني بحصر المعنى. وفي هذه الحالة فإنّ التجربة الجمالية لا تكتفي بتجديد حيوية تلك التأويلات الضرورية التي ندرك عالمنا في ضوئها، بل تؤثّر أيضاً على تأويلاتنا المعرفية وتوقعاتنا المعيارية.**

فالفنّ عند هابرماز لا ينبغي أنّ يظل نائياً وقصيّاً، ولا ينبغي عليه أنّ يخرق ذاته ويضع حدّاً لها في محاولة لأن يعيد وحدته مع عالم الحياة، إلا أنّ ذلك لا يعني أنّه ليس بمقدور الشخص العادي أنّ يتملّكه بتلك الطريقة التي تنير عالم الحياة. ويورد هابرماز مثالاً يستمدّه من كتاب بيتر ويس **جماليات المقاومة**، حيث سعت جماعة من العمال المسيّسين في العام 1937، من خلال الالتحاق بدروس مسائية حول تاريخ الرسم، إلى فهم التاريخ الأوروبي. ففي مواجهة تدمير النازية للفنّ. تمكن أولئك العمال من أنّ يضمّوا إلى أفق تجربتهم الخاص فهماً لحياتهم وموقعهم في الوضعية الراهنة.

ويعتقد هابرماز أنّ من الممكن بهذه الطريقة وقاية شيء ذي قيمة من النفي الزائف فضلاً عن الحفاظ على سلامة المجال الجمالي ووحدته. وذلك الشيء الذي يرغب هابرماز في الحفاظ عليه هو تلك الرغبة التي ولّدتها الحداثة في تحقيق إمكانية التقدّم. فتمايز مجالات المعرفة والأخلاق والفن مكّن هذه المجالات من التطور على نحو مستقل وبالطريقة اللافتة التي يمتلكها كلّ مجال. ولذلك، فإنّ أولئك الذين يعارضون الحداثة إنّما يعمدون، في الواقع، إلى إلقاء الطفل مع ماء غسيله والظهور كقوى رجعية عملياً. ويحدّد هابرماز ثلاث جماعات فلسفية عريضة يتّهمها بهذا الإثم، ألا وهي المحافظون الشباب، والجدد، والقدامى.

والأهمّ من بين هذه الجماعات بالنسبة لمقاصدنا هي جماعة المحافظين الشباب، التي تتمثّل عند هابرماز بما بعد البنيويين وما بعد الحداثيين. فهؤلاء الكتّاب يكشفون "في النظرية" عن النزع الكامل لمركزية الذات الحديثة ويحتفون بذلك كما لو أنّه قد تمّ فعلاً، أو كما لو أنّ

هذه الذات قد تحرّرت من قيود العمل والفعل العقلاني الهادف، مع أنّها لا تزال واقعة في قبضة الضرورات المجتمعة التي تحكم الحياة في ظلّ الرأسمالية. إنّهم يعارضون العقل الأداتي بقوة "الذاتية العفوية" العائمة بحريّة، ويلحّون على البلاغة والشعور على حساب كلّ شيء آخر. وليست هذه سوى نظرة محافظة، غير تقدمية، لأنّها تغفل على نحوٍ أعمى مجالات الحياة الأخرى التي تلقي على الذات بمطالبها المكافئة على الأقلّ إنْ لم تكن أكبر وأهمّ.

النقد الهابرمازي:

من المشكوك به أنْ يمكننا اعتبار مقالة هابرماز، بمثالها المعزول عن العمال الذين يقدّمون بديلاً لـ"النفي الزائف" الذي تمارسه السريالية حيال الفنّ (وهو مثال مستمدّ من رواية على أيّة حال)، مقالة كافية للنهوض بوقوفه ضد ما بعد الحداثيين. لذلك يواصل هابرماز نقده ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة بتفصيل أكبر وأكثف بكثير في كتابه **خطاب الحداثة الفلسفي**. غير أنّ تلك المقالة تظلّ منطوية على عناصر مهمة، مثل تبصّره الذي مفاده أنّ ما بعد الحداثيين ينزعون إلى الإفراط في تعميم الثقافة بوصفها الحقيقة الكاملة، ذلك التبصّر الذي يبدو لي مهمّاً وله ثمرته التي "تنبّأ" بها هابرماز.

والحال، أنّ علم الاجتماع المعاصر قد اعترته " انعطافة ثقافوية "، حيث راح يلحّ على ما يجري على صعيد الاستهلاك الثقافي على حساب المجالات الأخرى. وبالطبع، فإنّه في الوقت الذي يترابط فيه المجتمع والثقافة، إلا أنهما ليسا الشيء ذاته. ولقد أشار روجيك وترنر (2000)، بعد ما يقارب العشرين سنة على مقالة هابرماز، وفي بحثهما "علم الاجتماع الزخرفي: نحو نقد للانعطافة الثقافية" إلى أنّ القراءات الأدبية -النصيّة للظواهر الاجتماعية قد حلّت محلّ التبصّر السوسيولوجي بتلك الظواهر. وهما يريان أنّ التفكير ما بعد الحداثيّ قد ترك أثره البالغ على هذا الشكل من علم الاجتماع المعني بـ"الدراسات الثقافية" وعلى نحو أضرّ بالمشروع السوسيولوجي الأوسع والأعمّ، فعلم الاجتماع يفتقر الآن إلى أجندة بحثية مستقرّة وراسخة، وهو يستجيب تلك الاستجابة الصاغرة وغير النقدية حيال التغيّر الاجتماعي بالمزيد والمزيد من الانزياحات الأساسية في النظرية. وهو يطارد يائساً كلّ التغيّرات العابرة التي يلقي بها المجتمع، وينكر شرعية تقاليده الخاصة، بحيث بات عليه أنّ يعيد ابتكاره ذاته على نحو متكرّر تبعاً لذلك الدفق المتواصل من المفاهيم الجديدة

التي راحت تبزغ في أعقاب تغيّرات ثورية مزعومة: "التكنولوجيا الرقمية، العولمة، ما بعد الفوردية، ما بعد الدولة—الأمة، الهجنة، المجتمع—الشبكة، العالم—الويب " وهلمجرا. ويلخّص روجيك وترنر (2000: 639) الأمر على النحو التالي:

> **بـ" قراءة " الحياة الاجتماعية كنصّ، يعمد علم الاجتماع الزخرفي إلى تجهيز نفسه بحمْلٍ من الخلافات الاصطلاحية التي لا تنتهي والجدالات التي لا تفهمها سوى قلّة قليلة حول اختفاء الواقع وزواله. فتمييز الثقافي ورفعه فوق مصاف الاجتماعي والاقتصادي يعني أن تُـؤوَّل القضايا الاجتماعية والاقتصادية على أنّها قضايا تحليل وتركيب ثقافي يركّز على الإستراتيجيات التفكيكية.**

ومثل هابرماز، يحسّ روجيك وترنر أنّه على الرغم من "التسييس" الذي يبدو عليه قَدْرٌ كبير من علم الاجتماع الثقافوي، إلا أنّه لا يهتمّ ولا يستطيع أنّ يهتمّ، بالسياسة كعامل تأسيس واسع وعريض، وبذلك يمتثل للوضع القائم على نحوٍ محافظ. فحين سكّت النسوية عبارة "الشخصيّ سياسيّ"، تولّى علم الاجتماع الثقافوي هذه العبارة وراح يتعامل مع كلّ شيء على أنّه سياسيّ. غير أنّنا حين نتعامل مع الرياضة، والموسيقا، والملابس، والتسّوق، والسفر، والسينما على أنّها "سياسية" جميعاً، فإنّ السياسة بوصفها مجالاً محدداً من مجالات الحياة لا بدّ أن تفقد معناها.

ويرى هابرماز أنّ الأفكار ما بعد الحداثية تفتقر إلى التأمّل الذاتي. وما أعنيه بـ" التأمل الذاتي" ليس إدراك الأفراد ووعيهم لذواتهم مما يُكثر غيدنز الكلام عليه، بل أعني ذلك الإدراك النظري لما يدفع مجموعة محدّدة من الأفكار لأن تغدو شعبية في لحظة محدّدة. فهذا "التأمل الذاتي" هو إدراك للسياق الذي يعطي للأفكار رنينها وتجاوبها، الأمر الذي يصفه ألفن غولدنر في كتابه **الأزمة القادمة في علم الاجتماع الغربي** (1973)، ويتمثّل المنهج الذي يتّبعه هابرماز في مقالته بوضع نظرات، مثل ما بعد الحداثة، في سياقها التاريخي. وهذا ما يشتمل على استقصاء لمدى اختلاف المواقف النظرية فيما يتعلق بـ" الحداثة " التي نحن نتاج لها، حتى تكون لدينا الأسباب التي تدفعنا إلى تحدّي هذه الحداثة. وبخلاف ذلك، فإنّ معظم علم الاجتماع الثقافي (ما بعد الحداثوي) يعامل النصوص على أنّها كيانات ليست زمنية، ولا تقيم مع غيرها من النصوص سوى علاقات عارضة وطارئة. ومثل هذا الغياب لأيّ بعد

تاريخي-تطوري إنّما يترك هذا الفرع المعرفي عرضة للنقد الذي مفاده أنّه لا إحساس لديه بالسبب الذي دفع أفكاره إلى الظهور، والنظر إليها على أنّها مجرّد شيء من الأشياء التي تلفت انتباهه في هذا العالم.

وكما سعى الجيل الأول في **النظرية النقدية** إلى ربط الأفكار الوضعية بآليات اشتغال المجتمع الأوسع، فإنّ هابرماز يقوم بالشيء ذاته فيما يخصّ الأفكار ما بعد الحداثية. وهو يرى أنّ ما بعد الحداثيين قد اتّخذوا موقفاً مناوئاً للحداثة بإنكارهم أفكار العقل والتقدّم والحقيقة، التي راحوا ينظرون إليها على أنّها مجرد نتاج لسياق. وهو يتّفق مع ميشيل فوكو على أنّ الأفكار هي "أشياء من هذا العالم". وجزء من نظام الأشياء أو ترتيبها، لكنها لا تقتصر على كونها كذلك. ورسوخ المعايير التي نستخدمها في الحكم على هذه الأشياء في لغاتنا، وثقافاتنا، وممارساتنا المختلفة لا ينبغي أن يعمينا عمّا تنطوي عليه من دعاوى "متعالية" جزئياً. وما تمكّننا منه قوة العقل الحديثة هو أن نتحدّى أحكامنا المتعلقة بهذه المسائل، وننتقدها، ونراجعها وأن نتحرك إلى أبعد من التقاليد التي ورثناها.

فالحقيقة، على سبيل المثال، وكما يرى هابرماز، ليست ذلك المفهوم الاعتباطي، بل مفهوم بيّن علم الاجتماع الحديث أنّه ملمح من ملامح الحياة ضروري للكائنات البشرية جميعاً من حيث كونهم مستخدمين للّغة. فغاية اللغة هي أنّ تكشف طبيعة الأشياء بطريقة يُفْهَم جمعيّاً أنّها صحيحة وحقيقية. وبالطبع، فإننا كثيراً ما نكذب بصدد الأشياء، لكن ما نقوله حتى في مثل هذه الحالة يكون مرتبطاً بالحقيقة من حيث كونه قَلْباً متعمّداً لها. فالحقيقة عند هابرماز هي ذلك الشيء الذي يحضر على الدوام حين نستخدم اللغة، وكثيراً ما يلاحظ أنّ ما بعد الحداثيين شأنهم شأن أيّ أحد آخر، إنّما يكتبون وهم يتوقعون أنّ يصدّقهم الآخرون.

النظام وعالم الحياة مرة أخرى:

لا ينبغي أن نستنتج أنّ هابرماز يرى أنّ كلّ شيء في العالم الحديث هو عقلاني يسير ويعمل على ما يرام. ومن المؤكّد أنّه يرى أنّ سيرورةً قيّمةً من العقلنة قد جرت في مجالات الثقافة الثلاثة، إلا أنّ تطورها قد وقع على نحو غير متكافئ وكان له أثره المختلط وغير النقيّ على عالم الحياة.

لقد أوجد النظام الرأسمالي أوسع مجال لاستخدام أشكال العقل العقلانية الهادفة، أو الأداتية، ذلك أنّ هذه الأشكال تمكنه من استغلال العالم إلى أبعد مدى. وهذه الأشكال من العقل، التي لها نظيرها في المجال الثقافي الخاص بالعلم، قد "استعمرت عالم الحياة". وواقع الأمر، أنّ حاجات النظام تصوغ الآن ما يجري في حياة العالم وتسيطر عليه على حساب ضروب العقل الأخرى جميعاً.

ويعارض هابرماز حاجات النظام في المجتمع الحديث بحاجات عالم الحياة؛ أفق المعنى الذي يشكّل خلفية الحياة اليومية حيث توجد إمكانية التوصل إلى توافق تواصلي بين الذوات. ولهذا السبب، فإنّ هابرماز يضفي قيمة عظيمة على شرعية هذا الأفق بوصفه الموضع الذي يمكن فيه للذوات أنّ تطرح على نحو متبادل ادّعاءات الشرعية، والذي يمكن فيه لهذه الادّعاءات أنّ تُنْتَقَد أو تُثْبَت وأن يتمّ التوصل إلى اتّفاقات أصيلة. وموضع عالم الحياة هو موضع نظري، أو كما يدعوه هابرماز في بعض الأحيان، موضع متعال، بمعنى أنّه يوجد بحدّ ذاته، إذا ما استخدمنا مصطلحات نظرية. غير أنّ هذا الموضع، على الرغم من كونه المكان الذي يتفاعل فيه الفاعلون، هو موضع تخترقه مطالب النظام، إذا ما استخدمنا المصطلحات الإمبريقية.

وفي حين يمثّل عالم الحياة وجهة نظر الذوات الفاعلة، فإنّ النظام، كما يرى هابرماز، ليس أقلّ واقعية. وهو يمثل قوة خارجية يمكن تصّورها من خلال المفاهيم التي قدمها تالكوت بارسونز. فالنظام الاجتماعي الحديث له أصوله في عالم الحياة، لكن البنى النظامية تعيش في تطورها حياةً خاصّةً بها، وتغدو أشدّ تعقيداً وتمايزاً بمرور الوقت. وفي ظلّ النظام الرأسمالي، فإنّ هذه البنى تقلّ إشارتها أكثر فأكثر إلى أصولها في عالم الحياة، في الوقت الذي تزداد فيه أكثر فأكثر إغارتها عليه، لتُشَكّل افتراضات الفاعلين ودوافعهم وتدفعهم إلى أشكال من الحياة تلائم متطلباتها ومقتضياتها البنيوية.

ومن الممكن تماماً أن نرى، على سبيل المثال، أنّ الولايات المتحدة الأميركية قد تطورت تطوراً بالغ النجاح على صعيد النظام، إنّما على حساب التكامل الاجتماعي الذي يجري على صعيد عالم الحياة. ومطالب النظام الرأسمالي الملحّة قد تمّت تلبيتها بنجاح في أميركا، جاعلةً هذا البلد مجتمعاً ذا يسر وثراء عظيمين، إلا أنّه مبتور وناقص على صعيد عقلنة عالم الحياة، فالتكامل الاجتماعي اللازم لعالم الحياة، والذي يقوم على التوصّل إلى توافق على

المعايير والقيم، لم يتمّ التوصّل إليه على نحوٍ ناجح. ويمكن أن نرى في معدّلات الجريمة وغيرها من أشكال نزع التكامل الاجتماعي تعبيراً عن هذا الفشل. وباختصار، فإنّ النظام يسيطر على عالم الحياة ويؤدّي إلى إفقار هذا الأخير. ومن مظاهر الضعف والوهن لدى النظرات ما بعد الحداثية أنّها تغفل هذه السيرورات وتزعم أنّ الذوات تعيش حيوات لا تمسّها الرأسمالية.

ويمكن أن نتساءل بالطبع، ما الذي يأمله هابرماز من وجود حلّ لهذه المشكلات: كيف يتوقّع لمشروع الحداثة أنّ يكتمل؟ هل ينتظر، كما يتّهمه ما بعد الحداثيين، وحدة عضوية (هيغلية) ما قبل حديثة؟ فعند ما بعد الحداثيين خاصّةً جان فرانسوا ليوتار (1984: 72-73)، أنّ مثل هذا الأمل "الكلّياني" هو أمل قمعيّ لأنّه يغطي على الاختلافات جميعاً ويحوّلها إلى توافق عقلاني لا سبيل إلى اختراقه ويتسّم بالقمع لأنّه يعمد بصورة آلية إلى وَصْم كلّ ما يقف خارجه وقباله بأنّه عقلاني. غير أنّ ذلك يبدو بعيداً عن الصحّة، نظراً لما قالهَ هابرماز بشأن ضروب "النفي الزائف". فاهتمام هابرماز ليس بتوحيد المجالات المجتمعية المختلفة بل بـ **إعادة وصلها**. وكلّ ما قاله هو أنّ فصل هذه المجالات في ظلّ الحداثة قد كانت له فضيلة تتمثّل في أنّه قد أتاح لها أن تطور طاقتها العقلانية الخاصة، وإن كان ذلك في ظروف الرأسمالية المشوّهة. وما يطمح إليه هابرماز، كما يقول ديوز (1984: 25)، ليس التوصّل إلى حالة من "الانصهار في كلّية جديدة، بل إطلاق حركة جسم متحرك كان قد وقع في ورطة عنيدة وعصيّة على الحلّ". ما يريده هابرماز هو أنّ يصل بين المجالات دون تضحية بخصائصها الفريدة وبطريقةٍ تفسح المجال أمام التأثير المتبادل.

بيد أنّ عمل جان فرانسوا ليوتار، بإلحاحه على التفارق والانشقاق بين الحداثة وما بعد الحداثة، قد كان له، إلى جانب عمل جان بودريار، أثره الهائل في العلوم الاجتماعية من حيث تحديده للكيفية التي ينبغي أنّ ننظر بها إلى الشروط الجديدة، وهذا ما يستحقّ منّا مزيداً من السبر والاستكشاف.

ليوتار ضدّ هابرماز:

لم يَخُضْ هابرماز وليوتار قطّ جدالاً مباشراً في القضايا التي هي موضع خلاف بينهما. ففي كتابه **الشرط ما بعد الحداثي: تقرير حول وضع المعرفة** (1984)، يأتي ليوتار على ذكر هابرماز،

إنّما على نحو عابر، في حين أنّ هابرماز لا يشير إلى عمل ليوتار أيّة إشارة مباشرة. وفي حين يلتزم هابرماز بدفع وتعميق مشروع الحداثة وما يَعِدُ به من "تنوير" في نهاية الحكاية، فإنّ ليوتار يعارض جميع حكايات التقدّم هذه بوصفها "سرديات كبرى" واهمة خلقها الغرب بغية تعظيم نظرته الخاصة إلى الأشياء. وهو يرى أنّنا بتنا نتّخذ الآن، في الشرط ما بعد الحداثي الذي نعيش فيه، موقف "التشكيك حيال السرديات الكبرى"؛ فنحن لم نَعُدْ نؤمن بها في واقع الأمر وصرنا نرى أنّها قد فقدت ما كان لها من قوة دافعة.

وقد يجد بعض القرّاء نوعاً من التشابه الظاهر بين معارضة ليوتار لـ"السرديات الكبرى" وتشكّك أدورنو بـ"الكلّية"، إلى درجة أنّ بعضهم رأى في تشكك أدورنو هذا بشيراً بما بعد الحداثة ورائداً لها (بيست وكيلنر 1991). ولهذا السبب، فإنّ من الضروري القول إنّ أدورنو، شأنه شأن ما بعد الحداثة، يجد العقل الغربي إشكالياً على نحو عميق، إلا أنّ معارضته، بل تشاؤمه حيال المستقبل، إنّما يكمنان في إخفاق ذلك العقل في أنّ يرتقي إلى ما وعد به من "الحياة الحسنة"، ولا يكمنان في تقبّل حاسم لفكرة انهيار ذلك العقل أو انحلاله. فقد كان أدورنو، شأنه شأن هابرماز، على معارضة دائمة للتعشيق الزائف بين نطاقات الحياة المختلفة خاصّةً بين الثقافة الجماهيرية والفنّ على حساب هذا الأخير.

والعنوان الفرعي لكتاب ليوتار هو "تقرير حول وضع المعرفة"، حيث يُعْنَى بالقضايا الإبستمولوجية المتعلقة بالكيفية التي ينبغي أنّ نفهم بها ما يجري في المجتمع الحديث، وليس بالقضايا الأمبريقية الجوهرية. وهو يرى أنّ المعرفة، في المجتمعات قبل الحديثة، كانت تتّخذ على الدوام شكلاً سردياً، فتربط الأشياء معاً كما في حكاية لها بداية، ومنتصف، ونهاية. وقد أفادت هذه الحكايات، من أساطير وحكايات شعبية وقصص بطولية، في توحيد المجتمع وإضفاء معنى على حيوات أفراده. أمّا في المجتمعات الحديثة، فقد انكمشت السرديات من هذا النوع وتراجعت أمام العلم الذي لا يتخذ شكلاً سردياً، بل يقوم على أقوال "دالّة" تكون مترابطة منطقياً ويكن إثبات صحّتها أو زيفها.

غير أنّ النجاح الثقافي الذي حققه العلم في المجتمع كان قد اعتمد هو ذاته، وحتى عهد قريب، على استمرار أساطير سردية معينة، شأن "أسطورة التحرر" و "أسطورة المعرفة الكلّية". وكان قد حاز مكانته الثقافية، كي لا نقول شيئاً عن تمويله الحكومي، من الفكرة التي مفادها أنّه سيمكّننا في نهاية المطاف من السيطرة على الطبيعة، وتحرير أنفسنا من ربقة

مفاعيلها السلبية. وكان أيضاً قد قطع وعداً بأن يزوّدنا في النهاية بمعرفة كاملة بكلّ شيء. إلّا أنّ ليوتار يرى أنّ طبيعة المعرفة العملية ذاتها آخذة بالتغيّر في مجتمعنا ما بعد الحديث، ذلك أنّ على هذه المعرفة أنّ "تؤدي" و"تنجز" أكثر فأكثر، وأن تكون قابلة للاستثمار على نحوٍ مباشر وتجاريّ، بدلاً من أنّ تزودنا بمزيد من الفهم العام للأمور.

ويرى ليوتار أنّ موقفنا من الحكايات الملحمية من كلّ نوع قد غدا موقف تشكيك وريبة. فعلى صعيد الحياة اليومية، صار إحساسنا بالتاريخ ومكان أمّتنا فيه، فضلاً عن إحساسنا الوطنيّ، ذلك الإحساس الإشكالي. وعلى صعيد علم الاجتماع، لم تُنْجز تلك السرديات النظرية الكبرى، مثل الوظيفية-البنيوية والماركسية، ما وعدت به من تزويدنا بمخططات كاملة للكيفية التي يعمل بها العالم والاتجاه الذي ينبغي أنّ يسير فيه كيما يحقّق السعادة البشرية. أمّا على صعيد أعرض، فقد تبيّن الضعف الذي تتّسم به تلك السرديات الثقافية الكبرى غير المشاكسة والتي لا تثير نزاعاً في الظاهر، "مسيرة التقدم"، أو "الحضارة"، أو "العقل"، وذلك في ضوء قسط وافر من تاريخ القرن العشرين.

ومن الأمور الحاسمة في نقد ليوتار للسرديات الكبرى تلك الفكرة التي مفادها أنّ لكلّ سردية من هذه السرديات نظامها، الذي غالباً ما يكون شاسعاً، من قواعد **الإحالة الذاتية** وقوانينها التي تبرّر نظرتها إلى العالم وتسوّغها أمام أنصارها. ويتبنّى ليوتار فكرة ڤيتغنشتين (في مرحلته الثانية)، تلك الفكرة التي ترى أنّ المعرفة مؤلّفة من "ألعاب لغوية" مختلفة لها معجمها الداخلي الخاص الذي يقوم ضمنه المشاركون بـ"نقلات" ترمي إلى تحقيق الانتصار. وعلى سبيل المثال، فإنَّ تاريخ الماركسية، كما يبدو لهذا المنطق، هو تاريخ يقوم على لعبة مديدة ضروس، إنْ لم يكن على معركة بين جماعات من اللاعبين الذين يتسابقون ويناورون على موقع يتيح لهم تحقيق غاياتهم النظرية، أمّا شرعية وصحّة اللعبة اللغوية الماركسية فَتُعَرَّف وتُحَدَّد **داخلياً** من قبل الماركسيين أنفسهم وهم يكافحون من أجل النصر، وليس من قِبَل معيار خارجي ما من معايير الحقيقة. ولذلك، فإنّ من الضروري أنّ يُنْظَر إلى الحقيقة ذاتها على أنّها نتاج للّعبة اللغوية التي أنتجتها في سياق لعب اللعبة ومجرياتها. فما من لغة كبرى تضمّ الألعاب اللغوية المختلفة جميعاً ويمكن أنّ تُسْتَخْدَم في الحكم على شرعية وصحّة النقلات التي يُقَام بها على مستوى أدنى.

وفحوى ما يقوله ليوتار هو أنّ الحقيقة أمرٌ **تعدّدي** وأنّ علينا أنّ نتخلّى عن تلك السرديات الكبرى المغالية التي تدّعي أنّها تعرف حقيقة كلّ شيء. علينا أن نقبل أنّ الألعاب اللغوية متغايرة الخواص وليست متجانسة. وأنَّ أمر السرديات الكبرى لا يقتصر على كونها لا تُصَدَّق فكرياً، بل يتعدّاه إلى كونها خطرة على المستوى السياسي والأخلاقي لأنها تضفي طابع الكلّية على ضروب مختلفة من المعرفة وتجمعها في كلّ واحد متجانس، ما يعني في الواقع أنّها كلّيانية، بل وإرهابية. أمّا اعتراض ليوتار على هابرماز فيتمثّل في أنّ نظريته تقوم على فكرة أنّ اللغة موجَّهة أصلاً باتجاه التوافق وأنَّ هذا لو تحقَّق لكان كفيلاً بإنتاج سردية كبرى قمعية جديدة، هي سردية" الاتفاق العام".

ويرى ليوتار (1984: ص65)، بصورة أكثر تحديداً، أنّ اللغة الاجتماعية الخاصة بالحياة اليومية هي عبارة عن تناسج ضروب مختلفة من النطق على نحو أعقد بكثير من أن يوضع تحت سقف لعبة لغوية واحدة فائقة العقلانية. فلكي يكون مثل هذا الأمر الأخير ممكناً، لا بدّ من القيام بافتراضيين اثنين (غير صائبين):

> **١- أنّ من الممكن لجميع الناطقين أنّ يتوصّلوا إلى اتفاق على القواعد أو القوانين الكبرى التي تُعْتَبَر صالحة للألعاب اللغوية بصورة كونية شاملة، في حين من الواضح أنّ الألعاب اللغوية متغايرة الأشكال، وتخضع لمجموعات متغايرة الخواص من القواعد التداولية.**
>
> **٢- أنّ غاية الحوار هي التوافق. لكن التوافق، كما بيّنتُ في تحليل تداولية العلم، ليس سوى حالة محددة من حالات النقاش. وليس نهاية النقاش. فنهايته، على العكس من ذلك هي البارالوجيا[*].**

من السهل، من وجهة نظر سوسيولوجية، أن نتعاطف مع ليوتار في أنّ قَدْراً كبيراً من العمل السوسيولوجي كان قد أبرز تلك الاختلافات القائمة بين الألعاب اللغوية وضِمْنَها في مجتمعات مختلفة، تلك الاختلافات التي لولا هذا الإبراز لكانت عتّمت عليها سردية مسيطرة

(*) البارالوجيا (paralogy): مصطلح يعني، في الأصل، القياس الفاسد أو الخطأ في البرهان. لكن ليوتار يستخدمه للدلالة على الانشقاق وعلى الخطاب الهامشي الذي يبذر الاضطراب في وضع العلوم والمعرفة ويثير فيه القلاقل. يقول ليوتار: ليست المعرفة ما بعد الحداثية مجرّد أداة بيد السلطات؛ فهي تشحذ ما لدينا من حساسية تجاه الاختلاف، وتدعم قدرتنا على تحمل ما لا يقبل القياس، ومبدؤها لا يكمن في التماثل الذي يخصّ الخبراء، بل في البارالوجيا التي تخصّ المبتكرين. (م).

من السرديات الكبرى. غير أنّه ليس من الواضح مطلقاً أنّ هذا النقد ينطبق بالفعل وبصورة صائبة على دعاوى هابرماز. ذلك أنّ هابرماز، كما أشرتُ من قبل، لا يرفض انشطار الحداثة إلى مجالات مختلفة لها طرائقها المختلفة في العمل. بل إنّ هابرماز يرى في ذلك ثمرة إيجابية من ثمرات الحداثة ويرغب في أن تُرَاعى عدم قابلية هذه المجالات للاختزال.

ويتحدى ليوتار (في 1 أعلاه) آراء هابرماز على أساس أنّها تقتضي وجود لغة كبرى كونية وشاملة فوق، وأبعد من، خصوصيات الألعاب اللغوية العادية ويكون عليها أنّ تحدد ما يجري هنالك؛ أي أنّها تقتضي ضرباً من ديكتاتورية التوافق. واعتقادي، أنّ هذا ضَرْبٌ من سوء الفهم الواضح. فهابرماز يفصل تناوله لـ"التداولية الشاملة" عمّا يجري على المستوى الإمبريقي حيث تسيطر الاختلافات بين الألعاب اللغوية. وهو حين يتحدث عن "التداولية الشاملة" لا يشير إلى قانون شامل لما ينبغي أن يتقرّر بصدد قضايا محددة على المستوى الإمبريقي، بل يشير إلى ما يجري خلف ما نشاهده سواء أدركنا ذلك أم لم ندركه. وتناول هابرماز لـ"التداولية الشاملة" ليس تناولاً للغة كبرى خارجية تشرف ذلك الإشراف الإمبراطوري المهيب على الألعاب اللغوية الصغرى جميعاً، بل تناولٌ لتلك الخصائص العامة المتأصّلة في جميع منطوقات ألعابنا اللغوية. فكلّ نطق يطرح بالضرورة ادّعاءات الشرعية؛ فهو يطالب بأن يُعْتَبَر صحيحاً، أو مناسباً، أو موثوقاً، أو تركيبة ما من تركيبات هذه الصفات الثلاث. وهكذا تطالب منطوقات ليوتار المكتوبة ذاتها بأن يعتبرها القرّاء "صحيحة" حتى ولو كان كاتبها يرفض فكرة الصّحة أو الصدق.

وكذلك فإن زعم ليوتار (في 2 أعلاه) أنّ غاية الحوار ليست التوافق بل البارالوجيا، هو زعم طائش يضلّ هدفه. فهو يستخدم مصطلح البارالوجيا ليشير إلى واقعة أنّ كثيراً من منطوقاتنا (بما فيها منطوقات العلماء) لا تتتالى في سلسلة منطقية سعيدة، وإنما تكون في الغالب متقطّعة ومتناقضة، مُصَمَّمة لضمان النصر أكثر من أيّ شيء آخر. وعلى الرغم من أنّه يستخدم مصطلح "اللعبة اللغوية" ليصف سيرورة اكتساب المعرفة، فإنّ ذلك غالباً ما يبدو أشبه بمعركة منه بلعبة. فهو يتحدّث (ص 10) عن "سياق مُعَمَّم" يرى أنّه يَسِمُ التفاعل اللغوي، وعن صراع متوتّر ومعذّب لتحقيق النجاح اللغوي، وعن متحاورين يستخدمون "أيّة ذخيرة متاحة"، بحيث "تُلْقَى في المعركة كيفما اتّفق الأسئلة، والمطالبات، والتأكيدات، والسرديات جميعاً".

للوهلة الأولى، تبدو المزية التي يعطيها ليوتار للصراع مبرَّرة شأن المزية التي يعطيها هابرماز للتوافق بوصفه غاية اللغة أو هدفها، بل لعلّها تبدو مبرّرة أكثر إذْ يمكن أنّ نحسب أنّها واقعية أكثر. غير أنّ إلحاح هابرماز على التوافق لا يأتي على حساب الخلاف. ومفهومه عن الوضعية الكلامية المثالية وعن الخطاب عموماً هو مفهوم **نقديّ**، مُعَدٌّ خصيصاً للإقرار بأنّ التوافق الأصيل يقتضي سماع جميع الأصوات والآراء المعارضة والاعتراف بها. وكما يشير هولب (1991: 142)، فإنّ ليوتار يمكنه أنّ يدّعي على مستوى إمبريقي أنّ المنتصرين في السجالات هم على الدوام أولئك الذين يحوزون قوة أكبر من قوة الخاسرين. غير أنّ ذلك على وجه التحديد ما يقوله هابرماز. فعلى مستوى إمبريقي تُحَلّ معظم الخلافات على أساس علاقات القوة التي تقف في الخلفية، لكنَّ ذلك لا يشكّل توافقاً أصيلاً. فالتوافق الأصيل يقتضي أنّ يُوضَع جانباً كلّ من القوة البنيوية، والإيديولوجيا، ورأس المال الثقافي عموماً، بحيث لا تُسْمَع سوى قوة الحجّة الأفضل وحدها. وينبغي أن نتذكّر أنّ مفهوم هابرماز عن "الكلام المثالي" هو مفهوم يشير إلى شيء افتراضي وليس إلى شيء فعليّ. فهو لا يوجد إلّا بمعنى أنّنا **نريد** من الآخرين أن يوافقونا في كلّ ضروب التواصل التي نجريها، فحتى الدكتاتور يسعى لأن يسوّغ ذاته لدى أولئك الذين يضطهدهم.

وعلاوة على ذلك، إذا ما كان علينا أن نأخذ ليوتار بالمعنى الظاهري وأن نفترض أنّ الخلاف أو الشقاق هو الحالة النهائية الطبيعية للّغة، فكيف يُفْتَرَض بنا أنّ ننظر إلى أفكاره؟ ذلك أنّه إذا ما كان يريدنا أنّ نوافق على أفكاره يكون علينا ألّا نوافق عليها! وحين لا نوافق عليها نكون على اتفاق معها! وعند هابرماز، أنّ هذا النوع من "التناقض الأدائي" يقع في القلب من قَدْرٍ كبير من الفكر ما بعد الحداثي. فهو فكر يخفق في إدراك أننا لا نني نوقظ ضمناً معايير السجال العقلاني والاتفاق الممكن لدى استخدامنا اللغة حتى حين نختار أن ننكر صحتها.

خلاصة واستنتاج:

عقدتُ مقارنةً في هذا الفصل بين نظرة كلا جيلي **النظرية النقدية** ونظرة ما بعد الحداثيين. ووجدتُ أنّ بودريار يُعنى بمفاعيل المجتمع الاستهلاكي، شأنه شأن الجيل الأول من **المنظّرين النقديين**. غير أنّه في حين عمد **المنظّرون النقديون** إلى تحدّي القول بحتمية هذا الوضع أو

بالرغبة فيه، فإنّ بودريار يزيل إمكانية أنْ نتّخذ موقفاً نقدياً حيال هذا الوضع. ويقبل بودريار أنّ الذات البشرية قد "ماتت" تماماً، وانحلّت برمّتها في مكائد الواقع المفرط الذي يتحكّم به الإعلام. وبالمقابل، فإنّ ماركوزه وأدورنو، على الرغم من خوفهما الأكيد من أنّ الذات قد قُذفَت في بحر النزعة الاستهلاكية وراحت تتقلّب فيه يائسة، لم يتخلّيا قطّ عن فكرة أنّ مستقبل الذات ذو أهمية حيوية. فمهمة **النظرية النقدية** بالنسبة لهما هي أن توفّر للذات ملجأ مفهومياً ريثما تتاح شروط أفضل لتحققها. ويبدو لي أنّ اتّباع بودريار يورّطنا في تقبّل مريب للوضع القائم حيث لا تلعب مسائل الحاجة الإنسانية أي دور. ومع أنّه قد يكون من الصعب أن نحدد فكرة "الحاجات الإنسانية" ذلك التحديد الواضح والراسخ، فإنَّ رفض هذه الحاجات من حيث المبدأ يبدو لي أشبه بتخلٍّ عن مسؤولياتنا كعلماء اجتماع، تلك المسؤوليات التي تشتمل حتماً على كشف ما يجري في العالم حقاً بأشدّ ما يمكننا من الدقّة والصدق.

وفيما يتعلّق بهابرماز، فقد أشرت إلى معارضته الفكر ما بعد الحداثي. وتشتمل هذه المعارضة على الوقوف في وجه التضخيم ما بعد الحداثي للمجال الجمالي على حساب جوانب المجتمع الأخرى، وما ينطوي عليه ذلك من إغلاق أعيننا عن واقع الشروط الخارجية، التي تواصل صياغة حيواتنا. كما أشرتُ، علاوة على ذلك، إلى أنّ اعتراض ليوتار الذي مفاده أنّ هابرماز يظلّ مقيداً بلا طائل إلى سردية كبرى عن "التقدم" الإنساني تفضي إلى التوافق، إنّما هي اعتراض يقوم على ضَرْبٍ من سوء الفهم. فدعاوى هابرماز لا تتعلّق بحالة مستقبلية من الاتفاق "الإمبريقي" الكامل، بل بالشروط العامة التي تجعل أيّ اتفاق عقلاني ممكناً. أمّا حدوث الاتفاق بالفعل في أيّة مجموعة محدّدة من الظروف فهو مسألة أخرى. ومع ذلك، فإنّ عمل هابرماز، مثل عمل ماركوزه وأدورنو، يوفّر لنا أساساً لنقد الشروط القائمة ولا يفسح مجالاً للفكرة ما بعد الحداثية المريبة التي مفادها أنّ مجموعة من الشروط هي مجرد أمر نسبي لا تربطه أي صلة بمجموعة أخرى.

قراءات إضافية:

قليلة هي الكتب التي تقارن بين الجيل الأول في **النظرية النقدية** وما بعد الحداثة، لكنَّ واحداً من الكتب التي تقيم صلات بين الطرفين بطريقة عالمة وخبيرة هو كتاب بيست وكيلنر **النظرية ما بعد الحديثة: استقصاءات نقدية** (1991)، والذي يقيم صلات أيضاً بين أدورنو وما بعد الحداثة. أمّا تقديم ج. م. بيرنشين لكتاب **أدورنو وصناعة الثقافة** (1991)، فيعقد مقارنة بين أفكار هذا الأخير والأفكار ما بعد الحداثية، ناظراً إلى مشروع أدورنو ككلّ بوصفه مشروعاً مغايراً لمشروع ما بعد الحداثيين. ويبقى كتاب ليوتار **الشرط ما بعد الحداثي** (1984)، نصّاً أساسياً في فهم الأسس الفلسفية لما بعد الحداثة. وهو كتاب سهل المأتى إلى حدٍّ كبير. أمّا هولب (1991)، فيُقدّم عرضاً مفصلاً لجدال ليوتار-هابرماز، فضلاً عن عدد من الجدالات الأخرى التي خاضها هابرماز. ومن يقرأ كتاب دينتريفيز وبن حبيب (1996) سوف يجد عدداً من المقالات المتبصّرة حول علاقة هابرماز بفكرة الحداثة إلا أنّ هذا الكتاب يتميز بأنّه صعب تماماً إذا ما أُخِذَ كنقطة انطلاق.

القسم الرابع:
خاتمة



9
لماذا نقرأ النظريّة النقديّة اليوم؟

مدخل:

حاولت، في الفصول السابقة أن أكشف للقارئ أوجه **النظرية النقدية** المختلفة، مشيراً على طول الخط إلى طبيعتها المبرقشة متعددة الألوان، وتطورها التاريخي، غير أنّ أهمّ ما آمل أنّ أكون قد أشرت إليه هو صلتها المستمرة بالراهن. وأساس هذا الفصل هو الاعتقاد بأنّ تراث **النظرية النقدية**، سواء في جيلها الأول أم في جيلها الثاني، مهمٌّ لفهم الحاضر، وأننا إذا ما تركناه يفضي لنا بما لديه فسوف يشقّ دروباً من الفكر خصبة وغنية.

وفكرة "الصلة" هي فكرة مراوغة. وفي مجال التعليم، كُنّا قد شُجّعنا في العشرين سنة الماضية على جعل ما يتعلّمه الطلاب ذا صلة بالعالم الواقعي. بمعنى أنّ نقدّم لهم معرفة بالعالم يمكنهم استخدامها في تحسين موقعهم في سوق العمل. ومع أننا لا يسعنا أنّ ننكر ما ينطوي عليه ذلك من فضيلة، إلا أنّ إعطاء الطلاب معرفة من هذا النوع هو سيف ذو حدّين. فالهدف المزعوم هو تعريف الطلاب بآليات اشتغال العالم المعاصر بتلك الطريقة التي تجعلهم مرنين حياله، متقبّلين لمعاييره وقيمه. وفي هذا المجال، لا تقدّم **النظرية النقدية** الكثير من العون؛ أمّا إذا كان هدف التعليم هو أنّ يُري الطلاب شيئاً من الكيفية التي يعمل بها العالم بالفعل، فإنّ دعاوى **النظرية النقدية** تكون مهمّة وذات صلة على طول الخطّ.

ومن المشاكل الأخرى المتكررة في العالم الأكاديمي، وفي علم الاجتماع خاصة، مشكلة الإنتاج المتواصل لأفكار جديدة، ومفاهيم جديدة، وكتّاب جدد، كما لو أنّ الفرع المعرفيّ المعنيّ لا يني يكدّ وراء هدف يزداد تملّصاً ومراوغة، ألا وهو ظهور هذا الفرع بمظهر الأهمية والصلة المستمرة. ولا شكّ أنّ المجتمع يتغيّر ويطرح صفّاً من الظواهر الجديدة التي ينبغي

تفحّصها، لكن الفروع المعرفية التي تكتفي بمحاكاة هذا الميل عبر ضرب من التكاثر الذاتي الخاص بها إنّما تُضعف نفسها إذ تتجاهل ما تراكم لديها من حكمة تبصّراتها التي كسبتها بالجدّ والعمل.

قد يكون أدورنو ذلك الشخص الممرور لكن ذلك لا يعني أنه كان على خطأ:

من الأكيد أنّ **النظرية النقدية** لا تزال تُقْرَأ، غير أنّ ثمّة نزوعاً إلى وضع أعمال أدورنو وماركوزه وهوركهايمر في الفصول الأولى من **المختارات** في الدراسات الثقافية، حيث تأخذ موقعها كأعمال في الثقافة الجماهيرية يعوزها النضج وتتسّم بقَدْرٍ كبير من السلبية في ضوء ما بتنا نعرفه اليوم، وحيث يُزْعَم أنّ ما نعلمه اليوم أفضل بكثيرٍ، كما لو أنّ الأمر قد تمّ تجاوزه وغدا شيئاً من الماضي. وترى مريام هانسن (2002: 57–58) أنّ الاستقبال الحالي لكتابات أدورنو عن السينما والثقافة الجماهيرية "لا يتعدّى كونه إيماءة شعائرية، تعيد تلاوة تلك الاتهامات المألوفة بالنخبوية، والتشاؤم، وحسر البصر الحداثي الرفيع". ومع أنّ أدورنو ليس فوق النقد، إلا أنّ هذا الموقف يحول بيننا وبين الاهتمام بعمله بأيّ قَدْرٍ لازم من الجديّة. ونحن نحيّد التحدي الذي يمثّله إذ نرفض النظر إلى عمله على أنّه ذلكَ المصدر "الحيّ" الذي يمكّننا من أنّ نتقصّى التوترات التي يشتمل عليها قبالة تلك التي تشتمل عليها أعمالنا. وبالمقابل فإنَّ فالتر بنيامين يحظى باستقبال أفضل نظراً لما يبدو عليه من موافقة على أنّ السينما هي تلك الأداة الديمقراطية التي تروق لكلٍّ من يلتزم فضائلها. فنحن نحبّ بنيامين لأنّه يقول لنا إنّ من الحسن أن نستمتع بالسينما. أمّا النتيجة المترتّبة على ذلك فهي إسقاط أفكار أدورنو واعتبارها أفكاراً محدودةً وأدنى. والحال، أنّنا نقرأ أدورنو وبنيامين انطلاقاً من تفضيلاتنا المعاصرة الخاصة غير المُفكّر فيها. ولقد حاولت أنّ أبيّن في مناقشتي لهما في الفصل الخامس أنّ كليهما يستحقّان مزيداً من الاهتمام المدقّق والمفصّل.

إذا كان المجتمع، كما يقول جاكوبي (1977: 1–2)، "يتعلّم أقلّ فأقلّ وأسرع فأسرع" وأنّ هذه العملية آخذة بالاشتداد الآن، فلا بدّ أنّ ينتهي الأمر بتلك العادة الفكرية المتمثّلة بتجاهل الماضي لمصلحة الحاضر إلى الوقوع في شرك التصّور المتغطرس الذي يرى أنّ الجديد

وحسب هو الذي يجب أنّ يسترعي اهتمامنا: فالأحدث هو الأعظم. وهذا الإهمال للماضي، بما في ذلك ما قاله كتّابه، لا يكتفي بنزع ذلك الإحساس بأننا نتقاسم الكثير مع ما جرى من قبل، بل يتعدّاه أيضاً إلى استرذال أيّة فكرة ترى أنّ المستقبل يمكن أن يكون مختلفاً. ولقد غدا ذلك حجّة إيديولوجية للدفاع عن الحاضر. وهذا ما حَمَلت عليه **النظرية النقدية**، الأمر الذي يجعلها لا تزال جديرة بالقراءة.

قد يكون هذا الركود العقلي أو "فقدان الذاكرة الاجتماعي"، كما يدعوه جاكوبي، ثمرة لتلك السيرورة ذاتها التي رأى أدورنو أنّها سيرورة أساسية بالنسبة للرأسمالية الحديثة، ألا وهي "التشيّؤ". فالتشيّؤ هو ضَرْبٌ من النسيان نضيّع فيه أثر أصول أفكارنا في سيرورة عيشنا إيّاها. وعند أدورنو، أنّ المبدأ الرئيس الناظم للمجتمع الحديث هو العلاقات الاقتصادية الرأسمالية. ولقد عمل اشتداد التراكم الرأسمالي الذي تزيّا بزيّ "العولمة"، خاصّةً منذ ثمانينيات القرن العشرين وإلى الآن، على زيادة السرعة التي تُنْتَج بها السلع وتُسْتَهْلَك عبر العالم. ولو نظرنا إلى الأفكار على أنّها "سلع فكرية" لرأينا أنّ العملية ذاتها هي التي تفعل فعلها. فالأفكار تغدو على الزيّ الدارج، وتُسْتَهْلَك ثم تتلاشى بسرعة كيما تفسح المجال لأفكار أخرى. وهذه سيرورة تترتّب عليها آثار، لا بالنسبة للماضي وحسب بل بالنسبة للمستقبل أيضاً. فمن غير إحساس بالقدوم من مكانٍ ما لا يكون ثمّة إحساس بأنّ العالم يمكن أن يتحرك إلى مكان آخر. وما تتمسّك به **النظرية النقدية** هو إمكانية أن تكون الأشياء مختلفة.

عادةً ما يُوصَفُ أدورنو بأنّه الأشدّ تشاؤماً بين **المنظّرين النقديين**، وبأنّه لا يجد أيّ شيء ذي قيمة في العالم الحديث. وعند هابرماز، أنّ ذلك ينبع من افتقار أدورنو إلى تناولٍ وافٍ للذات عن طريق الفعل التواصلي، في حين يرى آخرون أنّ ذلك هو ضَرْبٌ من المبالغة المتعمدة في مناهضة الإمبريقية. وبمعنى ما، فإنّ الطرفين كليهما محقّان.

كان أدورنو في تناوله الخاص، يبالغ بالأشياء كيما يجعلها واضحة. بل إنّه أعلن ذات مرّة أنّ "المبالغة وحدها هي الصادقة"[1] (أدورنو وهوركهايمر 1972: 118). ففي مجتمع مشوَّه لا يمكن إبراز "معيارية" التشوّه الإمبريقية المزيّفة إلّا من خلال المبالغة. وهو لا يحاول أنّ

(1) يشير أدورنو هنا إلى كتّاب البرجوازية "السود" مثل دي ساد الذين كشفوا ما يكمن من شرّ كبير خلف عقلانية العالم البرجوازي.

يدرأ نتائج ومؤديّات ما يراه واسماً لعالمنا باللجوء إلى التحليل الإمبريقي "المجرّد" بل يسعى لأن يكشف ما يكمن خلف مظهر الأشياء المختلف. وما أريد قوله، في ضوء الثلاثين عاماً الأخيرة، هو أنّه لم يبالغ بما فيه الكفاية في حقيقة الأمر. فما خشي منه أدورنو هو أنّ يسيطر الشكل السلعي على الحياة برمّتها. وهو يقول بشأن الفيتشية الموسيقية:

الموسيقا، بكل الصفات الأثيرية والرائعة التي تُنْسَب إليها، تعمل في أميركا اليوم كدعاية للسلع، التي يجب على المرء أنّ يمتلكها كي يسمع موسيقا. وحين تُكْمَد الوظيفة الدعائية ذلك الكَمَد المتعمَّد في الموسيقا الجادة الرصينة، فإنّها لا تلبث أنّ تبرز في الموسيقا الخفيفة ... عددٌ لا يحصى من نصوص الأغاني الرائجة يطري الأغاني الرائجة ذاتها، مكرّراً عناوينها بأحرف كبيرة . . .]حتى إنّه[. . . لم يبق أقلّ قَدْر ممكن من المتعة.

(أدورنو 1991: 33_34 أو أراتو وغيبهارت 1978: 278_279).

وعند أدورنو، أنّ المستهلكين حين يشترون بطاقات حفلة موسيقية إنّما يتعبّدون المال الذي دفعوه ثمناً لتلك البطاقات. فالمستهلك يحقّق نجاحاً للحفلة بشرائه البطاقة، وليس بإعجابه بالحفلة. وبلغة ماركسية، فإن القيمة التبادلية للسلعة قد حلّت شيئاً فشيئاً محلّ قيمتها الاستعمالية. فقيمة "الشيء" بالنسبة لنا تبدو **على أنّها** قيمته التبادلية، التي هي في الواقع ممّا يقرّره السوق الرأسمالي. فنحن نتماهى مع نجوم "سلع" صناعة الثقافة، ونستمتع بهم كما لو أنهم يخاطبوننا شخصياً وبذلك نضحّي بفرديتنا بجعل أنفسنا طيّعة لهم تماماً. هكذا يكون سعر فردانيتنا هو ثمن السلعة.

يصف جاك زايبيَس (1994) هذه المسيرة من خلال تجربته الخاصة في التغيّر. فحين كان طالباً في أوروبا قبل ثلاثين عاماً، كان من السهل على الأوروبيين أنّ يميّزوا أنّه أميركي من الملابس التي كان يرتديها، ومن مشيته، وحركات جسده عموماً. أمّا الآن فالجميع يرتدون كما يرتدي الأميركيون، والأميركيون يرتدون كما يرتدي أيّ أحد آخر. وأحذية الجميع من أديداس أو تيمورلنغ أو نايكي، والقمصان تحمل دعايات تروّج لذاتها، وحتى المظلات والمعاطف تحمل شارات من نوع ما. أمّا حركات أجساد البشر والطريقة التي "يشبّرون" بها فتبدو أيضاً ضروباً من المحاكاة للممثلين الذين يظهرون في الأفلام والمسلسلات التلفزيونية

الشعبية مع إلحاح على ما هو "حسّي" و "شهوانيّ". ويبدو الأمر كما لو أنّه ما من فجوة بين الفرد والسلعة؛ فالسلعة دسّت نفسها في بنية الشخصية وتغلغلت فيها وراحت توجه التفاعل وتقوده.

وأتذكّر، بالروحية ذاتها، أنني وابنتي البالغة إحدى عشرة سنة كنّا نتسوّق في محلّتنا ذات مرّة وأردتُ أنّ أدخل متجراً جدرانه من الحجر المطليّ بالكلس ويبيع الطلاء الحديث وورق الجدران. لكن ابنتي رفضت أن ندخل خشية أنّ يراها أحد من أصدقائها. وحين سألتها عمّا يجعل ذلك مشكلة قالت إنّها لا تريد أنّ تتعامل مع متجر كهذا. ولقد أذهلني أن أكتشف أنّ هؤلاء الشباب لا يهتّمون بأن تكون الثياب من ماركة محدّدة وحسب، بل غالباً ما يضعون ماركةً ما للمكان الذي يقطنونه هو ذاته ويشعرون بالصَّغار شخصياً إنْ لم تكن الماركة الصحيحة.

غير أننا حتى لو اعتبرنا أنّ ضروب النقد التي وجّهها أدورنو إلى الثقافة الجماهيرية قد التقطت شيئاً مهماً بشأن الطبيعة المُسَلَّعَة التي تَسِمُ المجتمع الحديث، فإنَّ ذلك ليس بالتنديد أو التشهير النخبوي بالثقافة الجماهيرية كما يدّعي من ينتقصون من قَدْرِ أدورنو. فلقد كتب أدورنو ضروب نقده وقوفاً في صفّ عموم الشعب ودفاعاً عن حقّهم بالفردية في عا لم أغدق عليهم الوعود و لم يحقّق لهم سوى القليل. وكانت غاية أدورنو أن يحرِّض قرّاءه على تحدي الوضع القائم، وليس على أنّ يذعنوا لذلك الوضع.

ويمكن الاعتراض، بالطبع، بأنَّ البشر لا ينخدعون بصناعة الثقافة، وأنّهم حين يشاهدون آخر أفلام هوليوود أو المسلسلات التلفزيونية الخفيفة يدركون تمام الإدراك مدى تلفيق كلّ ذلك ويتّخذون منه مواقف نقدية ومُفَكِّر فيها. غير أنّ أدورنو لا يتلطّف بالجمهور، (ذلك الجمهور الذي أنا واحد منه)، بل يقولُ إنّ على الجمهور ألّا يكون ساذجاً فتُفْلِح صناعة الثقافة. وما يريد معرفته هو لماذا يشعر مستهلكو صناعة الثقافة بأنّهم "مجبرون على شراء منتجاتها على الرغم من معرفتهم بحقيقتها؟" (أدورنو وهوركهايمر 1972: 167).

والنتيجة التي يتوصّل إليها هي أنّه بقَدْر ما يسعى الأفراد في حيواتهم وراء الإشباع، فإنّ مكافأة العمل في مجتمع رأسمالي تتمثّل بضروب الخداع والتدليس التي تمارسها صناعة الثقافة، تلك الصناعة التي تَعِدُ بالكثير لكنها إكراهية وقسرية على طريقتها، شأنها شأن

"القلق الاقتصادي" الذي يكتنف العمل ويحيط به. فإذا ما كان معنى أنّ تكون فرداً "بارزاً" في مجتمعنا هو أن ترتدي ملابس معينة وتقضي إجازات معينة، فإنّ معنى أن تكون فرداً بإطلاق هو أن تستهلك هذه السلع حتى لو كنت تدرك حقيقة أمرها.

ويرى أدورنو في تحليله لأعمدة الأبراج في الصحف (1994)، أنّ البشر يهتمون للنصيحة التي تقدّمها هذه الأعمدة دون أيّة معرفة محدّدة، أو إيمان، بالأساس الذي تقوم عليه هذه النصيحة. فهي تخاطبهم بلغة حياتهم اليومية، كأن تقول لهم إنّ هذا اليوم مناسب لأن يثمر ما بذلوه من جهد، أو أن ينتهزوا فرصتهم ويتحاشوا المواجهة مع من هم في السلطة. ومثل هذا النوع من النصيحة هو مسألة واقعية ويخاطب المخاوف وضروب القلق الواقعية الموجودة لدى الجميع. وهو يقدّم للبشر عزاءً ما في وجه عالم طارئ وعارض. ويطلب المطاوعة والإذعان بطريقة غير سلطوية، ولا يطالب البشر بأن يَعملوا ضدّ حسّهم المشترك أو فهمهم الشائع. بل يطالبهم وحسب بأن يمتثلوا لحال الأشياء. وتخميني أنّ البشر الذين يقرؤون هذه الأعمدة (وأنا من بينهم) يتعاملون معها كمزحة، أو كشيء "نشتريه" مع أننا ندرك حقيقته. وهي مثل السلع عموماً، تنطوي على ضرب من التجاذب، فهي تلبي حاجةً بطريقة لا أساس لها في الواقع. وكما أنّ النظام الرأسمالي هو نوع من "القَدَر" الذي يسري مستقلاً عن الفاعلين الذين يجعلونه يقع، هكذا يوفّر لنا ترتيب النجوم الذي يفوق الوصف شيئاً من الفهم الخيالي لموقعنا الشخصي في ترسيمة الأشياء الكبيرة. وإذا ما كانت آراء أدورنو تنتقد الثقافة الجماهيرية إلا أنّها آراء دقيقة لا تغفل بشكل أعمى عن هذه الثقافة.

وبهذا المنطق ذاته، فإنّ دفاع أدورنو عن الفنّ "الأصيل" أو "المستقلّ" كوزن مقابل لوزن الثقافة الجماهيرية لا يأتي على أنّه ذلك البديل البسيط. وهو يرى أنّ كلا هذين الشكلين يحملان "وصمة الرأسمالية"؛ يحملان جميع الافتراضات المشحونة طبقياً في رؤية العالم البرجوازية (أدورنو في بلوخ وآخرين 1977: 123). بل إنّ أدورنو قد خشي من أنّ الفنّ المستقل ذاته راح يَنْشَدّ إلى عالم الثقافة الجماهيرية السلعيّ. فإذا ما كان الفنّ المستقل مستقلاً، فذلك لأنّ الرأسمالية قد أفسحت له المجال لأن يكون كذلك، مع الثقافة الجماهيرية بوصفها "وعيها الاجتماعي الرديء"، والتي تزوّدها "بما يشبه الشرعية" (أدورنو وهوركهايمر1972:135). وعند أدورنو، أنّ الفنّ "المستقل" هو مقابل صناعة الثقافة، حيث يصف كلا هذين العنصرين بأنّهما "النصفين الممزّقين" لشيء أفضل، ذلك الشيء الذي

يَعدُ بالحرية على الرغم من كونه "وسطاً مكسوراً" بينهما. وعلينا أنّ نقبل أنّ قيمة الفنّ المَستقل لا يمكن أن تُقْرَن بالخصائص الديمقراطية التي تميّز الثقافة الجماهيرية في الظروف الراهنة على الأقل.

وثمّة شيء متناقض، بحسب الماركسية على الأقلّ، في زعم أدورنو أنّ الفنّ "المستقل" يفضح شيئاً قيّماً عموماً فيما يتعلق بالشروط الظالمة التي تعيش فيها عامة الشعب، وحكمه أنّ الثقافة الجماهيرية التي يتمتّع بها البشر بالفعل إنّما تضطهدهم. لكن أدورنو يتمالك أعصابه ولا يتحاشى هذه القضية بل يطرحها ويتناولها. ويتمثّل الحلّ الذي يقدّمه، إذا ما كان لنا أنّ ندعوه حلاً، بالحفاظ على توتر ديالكتيكي بين الاثنين دون السعي وراء عزاء الحلّ. وبالنظر إلى ما نعرفه عن الثقافة في الخمسين سنة الأخيرة –حيث الأشياء تتسلّع أكثر فأكثر– فإنّ ذلك ليس مثالاً على قصر النظر بل مثال على بعد النظر ووضوح الرؤية.

ماركوزه والطوباويّة:

على الرغم من سمعة التشاؤم التي لحقت بالجيل الأول من **النظرية النقدية**، فإنّ هذا الجيل كان قد تعلّق بأمل "طوباويّ" وحاول ألّا يقع في إسار آنيّة الواقع القائم ومباشرته، وحمل الأمل الطوباويّ بأنّ الأشياء يمكن ألّا تكون مختلفة وحسب بل وأفضل بصورة جذرية، بحيث يكون المستقبل متجاوزاً للماضي ومتعالياً عليه بدرجة من الدرجات. وعلى الرغم من أنّ تشاؤم ذلك الجيل يبدو متعارضاً مع طوباويته، إلّا أنني أرى أنّ علينا أن ننظر إلى هذا التشاؤم وهذه الطوباوية على أنهما متتامان ومتكاملان. فمن الواجب النظر إلى هذا التشاؤم على أنّه تعبير عن نفور من عالم راح يبهت فيه الأمل بمستقبل بديل، وإلى هذه الطوباوية على أنّها رفض للاستقالة في مواجهة هذه السيرورة، تلك الاستقالة التي نجدها لدى كثير من الكتّاب ما بعد الحداثيين المعاصرين. وحقيقة الأمر أنّ ماركوزه كان قد علّق مرّة، حين اتُّهِمَ بـ "الطوباوية" أنّه لا يحسب نفسه طوباوياً بما يكفي. ورأى أنّ عليه أنّ يكون أكثر طوباوية، وذلك على وجه الدّقة لأنّ الفكرة التي مفادها أنّ الأشياء يمكن أن تصبح أفضل جذرياً كانت تخبو وتضمحل. ويكفي هذا السبب وحده لأن يدفعنا إلى قراءة الجيل الأول من **النظرية النقدية**.

وتتعرّض الطوباويّة لمزيد من الضغوط الرديئة هذه الأيام. وغالباً ما تُعْتَبَر بعيدة عن الواقع ومنبتّة الصلة بما يجري، حيث يكمن إخفاقها في أنّ المدافعين عنها يعيشون في الماضي أو يضعون رؤوسهم بين الغيوم؛ وبذلك يكمن ضعفها في الحالتين في افتقارها إلى الرابط مع الآن هنا. ولا غرابة، في مجتمع غدا ملتزماً بالحاضر من منطقٍ نفعّي يكاد يكون حصرياً، أن يُنْظَر إلى الطوباويّة بهذه الطريقة. ويلفت جاكوبي (1999) الانتباه إلى مقدار تلاشي الروح الطوباويّة من ثقافتنا وكيف يُنْظَر إلى كلّ من يؤمن بالطوباويات على أنّه مهووس، أو إرهابي، أو مجرد مخبول.

والروح الطوباويّة لا تقتصر على تصّور الأشياء مختلفة وأفضل، بل تطرح هذه الإمكانية بمصطلحات كونية. فهي تسعى لأن تبيّن أنّ الكائنات البشرية عموماً يمكنها أن تعيش حياة أكثر امتلاءً وأشدّ إشباعاً. أما الحلقات ما بعد الحداثية الراديكالية فقد أَحَلَّتْ محلّ الفكرة التي تقول بإمكانية وجود معايير كونية جديرة بالتطوير ضَرْبَاً من الاحتفاء بـ "الاختلاف". ومن خلال التركيز على تعددية الطرق الممكنة في النظر إلى الأشياء. وعلى أشكال الحياة المختلفة، فإنّ "الاختلاف" يُفَعَّل بقوة بحيث يجد قيمة في الخصوصيّ ويرفض سلطة العام والأساسي الذي يهمّش "الآخرية".

وكنتُ في الفصل الثامن قد عُنيت بعلاقة **النظرية النقدية** بما بعد الحداثة. فما بعد الحداثيين ينفرون مما يرون فيه مؤدَّيات "كلّيانية" تؤدّي إليها النظريات ذات المطامح "الكونية"، ومنها طوباوية **النظرية النقدية**. وما أريد أنّ أدافع عنه، بالتعارض مع منطق ما بعد الحداثة، هو أنّ المحافظة على "الكونيّ" واستبقاءه هو وجه مهم من أيّ نظرية اجتماعية تلفت الانتباه.

وبلغة كتاب ليوتار **الشرط ما بعد الحداثيّ**، فإنَّ "الاختلاف" يحتفي بـ "الحكايات الصغرى" بالتعارض مع "الحكايات الكبرى" (أو السرديات الكبرى) لدى العقل الغربي، والتي تقمع سرديات الأقليات في واقع الأمر. والمشكلة كما يبدو لي هي أنّ "الحكايات الصغرى" لدى بعض الأقليات **ينبغي** أن تُقْمَع. فالمولعون بالأطفال، مثلاً، يمكن أن يعدّوا أنفسهم مقموعين، ولا شكّ أنّهم يسعون إلى تبرير ما يفعلونه ويحسبون أنّ الآخرين لا يحسنون فهمهم، بل إنّهم غالباً ما يشيرون إلى تواطؤ الأطفال الذين يتعرّضون لإساءاتهم كتبرير لأفعالهم. وقد يبدو مثال "الولع بالأطفال" مبالغاً فيه، لكننا نجد مثل هذا المنطق في كثير من الأدبيات الراديكالية المعاصرة. ومن ذلك ما تعلنه جين فلاكس، النسوية المعروفة، بنوع من الفظاظة

وبلادة الحسّ، ومفاده أنَّ "الحقيقة سياقيّة على الدوام" ولذلك ينبغي التخلّي عن مفاهيم مثل الحقيقة والزيف (فلاكس في بتلر وسكوت 1992:450 وما يليها). وما يعنيه ذلك عملياً هو أنّ "الحكاية الصغرى" لدى المولع بالأطفال لها من الصحّة والشرعية ما لـ "الحكاية الصغرى" لدى الضحية. ومن ثمَّ، فإنّ أيّة دعاوى مناوئة لضروب معينة من السلوك كالولع بالأطفال لا بدّ أنّ تطرح حججاً كونية. فليس بمقدور أحد، بما في ذلك المثقفون، أنّ يتحدى مثل هذه الأشياء إلّا إزاء معايير لها بعض المدى الكوني. وليس بمقدورنا أن نؤثّر على مناخ عصرنا الثقافي والأخلاقي إلا بالكلام على طبيعة الفرد، وحاجته أو حاجتها إلى الاستقلال، والحسّية، والسعادة، والشروط التي يمكن أنّ تنتجها.

وينبغي أن نضيف أنّ **المنظّرين النقديين** قد كانوا من بين أعنف المنتقدين للعقل الغربي (الأداتي)، وذلك على وجه الدقّة بسبب إلحاحه على السيطرة والتحكّم، والطريقة التي يدفع بها ذلك أوجه الحياة الأخرى إلى الهامش. غير أنَّهم لم يستسلموا للفكرة التي ترى أنّ "الاختلاف" بحدِّ ذاته هو فضيلة، وطالبوا بدلاً من ذلك بأن يكون العقل بهيئاته المختلفة مفعماً بالشروط الإنسانية (الكونية). أمَّا الرفض السطحي لما هو كونيّ، ذلك الرفض الذي غالباً ما يكمن وراء شعارات ما بعد الحداثة الراديكالية في الظاهر، فيقتضي موقفاً هو موقف جاهل ومحافظ في جوهره. فحين نعزل أشكال العقل المحلية أو المهمّشة عن أيّ تصّور للصحّة والشرعية واسع أو كوني، لا تعود لدينا أيّة وسيلة لتقويم تلك الأشكال. وبذلك لا يعود ممكناً سوى التأكيد على هذه الأشكال في خصوصيتها وافتراض شرعيتها على هذا الأساس.

وأشدّ أعمال ماركوزه طوباوية هو كتابه **إيروس والحضارة** (1955). وقد سعى في هذا الكتاب شأنه شأن هوركهايمر وفروم من قبله، إلى الجمع بين ماركس وفرويد في ضَرْبٍ من النظرية الاجتماعية. وحاول أنّ يبيّن بطريقة نظرية محض أنّ أفكار فرويد عن تطور الفرد يمكن أنّ تتوافق مع إمكانية مجتمعٍ بعيدٍ عن الكبت. وبذلك يكون قد انتفع بفرويد وطوّر أفكاره على نحوٍ نقدي.

و**إيروس والحضارة** هو كتاب تصعب قراءته أشدّ الصعوبة، لكن فكرته الأساسية هي أنّه في حين اعتقد فرويد أنّ الكبت الاجتماعي هو خاصية حتمية من خصائص الحضارة، فإنَّ ماركوزه يرى أنّ ذلك ليس صحيحاً إلا بصورة جزئية. لقد رأى فرويد أنّ على الفرد في نموه أنّ يمتثل على نحو متزايد لـ **مبدأ الواقع** فيتعلّم أنّ يكبت غرائزه وإشباعها، الذي ينتمي

إلى نظام **مبدأ اللذّة**. فالنمو يعني تعلّم الامتناع عن إشباع الغريزة والامتثال لضرورات العمل والمجتمع العريض عموماً (الواقع)، في ظلّ شروط الندرة المادية. ويعترف ماركوزه أنّ بعض الكبت للغريزة هو سمة ضرورية لجميع المجتمعات كيما يمكن لهذه المجتمعات أنّ تتدبَّر أمر بقائها المادي. غير أنّ الرأسمالية "تدّعي" أنّ هنالك ندرة مادية، في الوقت الذي لا وجود فيه لهذه الندرة إذا ما نظرنا إلى ما تتمتع به الرأسمالية من قدرة إنتاجية، ولكنها تفعل ذلك بغية السيطرة على أفرادها وتعزيز دوامها.

ويرى ماركوزه أنّ من الممكن أنّ نتصّور شرطاً أكثر تحرراً تتّم فيه التسوية بين **مبدأ اللذّة ومبدأ الواقع** ويكونان تحت سلطان **مبدأ النرڤانا**، الذي هو حالة من السكينة تُحَلّ فيها التوترات جميعاً. وعند ماركوزه، أنّ "الواقع" متبدّل تاريخياً؛ فهو ليس ذلك الشيء الواحد الثابت كما تصّور فرويد، بل يتّخذ أشكالاً مختلفة في المجتمعات المختلفة. ففي المجتمعات الصناعية الحديثة، يكون محكوماً بمقتضيات العقل الأداتي ويتّخذ شكل ما يدعوه ماركوزه بـ "مبدأ الأداء" أو "مبدأ الإنجاز". وإذْ يقرّ ماركوزه بأنّ بعض الكبت للغريزة لا بد أنّ يظلّ ضرورياً على الدوام، فإنّه يرى أنّ في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة نوعاً من "فائض الكبت". وهو فائض لأننا، على الرغم من امتلاكنا الثروة المادية التي تمكّننا من الحدّ من المطالب التي يلقيها "الواقع" علينا، لا نستطيع أن نفعل ذلك لأنّ تورّطنا في العلاقات الاقتصادية الرأسمالية يمنعنا من فعله. فالرأسمالية تفرض علينا أن نواصل "الأداء"، فنعمل ونستهلك إلى ما لا نهاية، بتلك الصورة العدوانية الجائرة، وبذلك تظلّ إمكانية إرضاء الغرائز والتطور الحسّي طيّ الكتمان ورازحة في القيود. بل إنّ الطاقة التي تشكّل أساس هذه الإمكانية تتحوّل إلى الداخل وتولّد السلوك التدميري الذي غالباً ما يَسِمُ الحياة الحديثة.

لقد كتب ماركوزه **إيروس والحضارة** في خمسينيات القرن العشرين حين لم تكن هنالك أيّة علامة على أنّ من الممكن لأيّة نزعات أمبريقية أن تتحرك بالاتجاه الذي يشير إليه عمله، وكانت الولايات المتحدة، كما يقول وايتبوك (260:1996)، في حالة ازدهار اقتصادي وصبيانية ثقافية. وهذا ما جعل كتاب ماركوزه قطعةً طوباويّة إلى أبعد حدّ، حيث لم يكن له أنّ يرسّخ قدمه سوى في الهواء أو أن يستند بأيّ حال من الأحوال إلى عناصر في الواقع القائم. غير أنّ هذا الكتاب أطلق، على الرغم من ذلك، تلك الفكرة التي مفادها أنّ المستقبل يمكن أن يكون مختلفاً على نحوٍ جذري. والمفارقة، أنّ المشهد الثقافي في أوروبا وأميركا الشمالية

قد تغيّر بصورة دراماتيكية في أواسط ستينيات القرن العشرين، وغدا حضور أفكار ماركوزه واضحاً وجليّاً. فما وقع في تلك الفترة من تغيّر ثقافيّ-سياسيّ على هيئة انفجار يكاد أن يكون ليبيدياً، كان تغيّراً لافتاً وغير متوقّع بالتأكيد. بيد أنّ كتاب ماركوزه هو الموضع الذي اكْتُشِفَتْ فيه تفسيرات ظهور تلك الحركات الطوباويّة في الستينيات.

ولا يخلو كتاب **إيروس والحضارة** من مشكلات. فكما هو الحال مع عمل هوركهايمر من قبل، ذلك العمل الذي سعى إلى الوصل بين ماركس وفرويد، ثمّة في عمل ماركوزه عنصراً من الحتمية التي تختزل الفرد إمّا إلى أثر من آثار الغريزة أو إلى أثر من آثار أسلوب الإنتاج؛ وبذلك لا تلعب الفاعلية أيّ دور. وهو يتكلم أيضاً على مستوى مرتفع من التعميم و"يحلّ" الأمور نظرياً دون إشارة إلى تلك الورطة أو اللخبطة التي تشكّل حيوات البشر الفعلية. فهو يحلّ توترات الحياة وخيباتها بفكرة مستقبل متناغم تماماً، حيث يمكن لمثل هذه الأشياء أن تكون جزءاً أساسياً من الحياة الإنسانية. ومع ذلك، فإنَّ طوباوية هذا الكتاب هي مصدر قوته؛ حيث يمكن لماركوزه أنّ يبدأ بهذا الخيط حياكةَ رؤية متماسكة تمكّننا من "التفكير" بإمكانات أخرى. وهذا باعتقادي ما ينبغي أنّ يكون سمةً أساسية لأيّة نظرية اجتماعية، على الرغم من أنّها سمة أُحِسُّ بمدى الضعف الشديد الذي تتصف به على الأرض في هذه اللحظة.

إنقاذ العقل: نظرية هابرماز النقدية:

يتميّز الموقف من "العقل" لدى معظم النظرية الاجتماعية المعاصرة بأنه موقف شكّ وريبة. فمعظم الكتّاب ما بعد الحداثيين، مثل ليوتار أو بودريار، يرفضون فكرة أنّ "العقل" يمكن تعريفه خارج السياق الذي يُسْتَخْدَم فيه: فهم يرون أن ليس للعقل أيّ عمق محدد، فهو ليس مهارة بشرية جوهرية ولا الإنجاز البشري الأرفع، بل مجرد تعبير عن الكيفية التي ترى بها مجتمعات محدّدة إلى ذاتها؛ بمعنى بَلْوَرَة رؤيتها للعالم وتبريرها.

وقد يرفض كتّاب آخرون هذه النظرية النسبوية على أساس أنّ "العقل" هو المهارة البشرية في السيطرة على الأشياء والتحكّم بها، والاختيار النزيه لأنجع الوسائل في تحقيق غايات معينة. ويقع في هذا الصنف من الكتّاب كلّ من ماكس فيبر في مفهومه عن "العقلنة" أو

"الترشيد" والجيل الأول من **النظرية النقدية** في نظراتهم إلى العقل الأداتي. غير أنّ ذلك لم يكن بالنسبة لأيّ منهم، سبباً للاحتفاء، نظراً لتاريخ العالم الغربي.

أمّا هابرماز فقد خاض في مواجهة ذلك معركة على جبهتين: حماية العقل من التشكّك المطلق وحمايته من الأداتية الصرف. وقد هدف هابرماز إلى الكشف عن تعقيد العقل وتنوّعه، لكنه هدف أيضاً إلى التمسّك بفكرة أنّ العقل هو ما يمكّننا من فهم الواقع ورؤية حقيقة الأشياء، على الرغم مما يتكشّف عنه فهمنا على الدوام من عدم العصمة وقابلية الخطأ، اللذين يتأتيان عن أنّ المفاهيم التي نستخدمها لفهم الأشياء هي مفاهيم تعكس بالضرورة افتراضات السياقات التي ولّدتها، وهي سياقات تختلف بالطبع وتتبدل. بيد أنّ المعرفة وإنْ كانت سياقية، إلا أنّها عند هابرماز **ليست سياقية وحسب**؛ فمن غير الممكن أنّ نختزل المعرفة بصورة كلّية إلى سياقها. وقد تلعب السياقات دوراً كبيراً في تحديد ما نعدّه معرفةً في أيّة لحظة محددة لأنَّ هذه السياقات تنطوي على اللغات، والممارسات الاجتماعية، والافتراضات الأخلاقية التي نعيش من خلالها. لكن ذلك لا يعني أنّ بمقدورنا أنّ نطيح بالتمييز بين الحقيقة والزيف أو الصواب والخطأ. فمن غير هذه "الكليّات" لا يمكن أنّ نفهم العالم. وعلاوة على هذا، فإنَّ المعرفة ليست سكونية بل عرضة للتنقيح وإعادة النظر بتغيّر الأحوال، كما أننا نجد أسباباً جديدة تفسّر الأشياء التي تواجهنا. ولا شكّ أنّ ما نتوصّل إليه بمعرفة جديدة يظلّ جزءاً من سياق آخر، لكنَّ ذلك لا يغيّر من واقعة أنّنا نجد أسباباً **وجيهة** لتبديل آرائنا.

ولقد عنى الخوض في مثل هذه السبيل، بالنسبة لهابرماز، ضَرْبَاً من التقلّب الدائم خلفاً وقُدَّاماً في المواقف، الأمر الذي خلق قَدْرَاً معيناً من القلق والتقلقل في عمله. وهذا ما يذكّر أيضاً بفكرة أدورنو أنّ "الوسط المكسور" لا يقبل الحلّ في الظروف الحالية. ومع ذلك، وعلى الرغم من اختلاف عمل هابرماز ذلك الاختلاف الواضح في النبرة والنظرة عن عمل أسلافه، فإنَّ الجهد الذي يبذله للإبقاء على خطّ بين القطبين المتعاكسين وبحثه عن حلٍ ما إنّما ينمّان على الدفعة الطوباوية ذاتها، وإنْ بدا عمله في بعض الأحيان أشبه باستكشاف مجرّد لا ينتهي.

ولقد رفض هابرماز أيضاً ما كان لدى أسلافه من ماركسية–هيغلية تاريخية تميل إلى الكونة والشمول. ونظراً لما قدّمتُه من أسباب في الفصول الثاني، والرابع، والسابع، فإنّ هابرماز لم يعد يصدّق فكرة أنّ التاريخ يتحرك على ذلك النحو الهادف باتجاه الشيوعية. ومع هذا، فإنَّ

لدى هابرماز تلك الدفعة باتجاه إيجاد معايير **كونيّة** للعقلانية تشكّل أساساً للعالم الإنساني وتكون خاصّة ونوعيّة بالنسبة له. ولقد سعى عمله الباكر في **المعرفة والمصالح البشرية** إلى تبيان أنّ هنالك أنماطاً من المعرفة. فالمعرفة ليست شيئاً واحداً بل أشياء متعددة، لكلٍّ منها "مصلحته المعرفية". فالمصلحة البشرية في السيطرة والتي تقوم على حاجتنا إلى البقاء المادي، أدت إلى ظهور العلوم الطبيعية. كما أنّ لدى البشر حاجة إلى البقاء الجمعي وهذه المصلحة العملية تعبّر عنها أفكار العلوم الإنسانية بإلحاحها على منجزات المجتمع القائمة على اللغة، وبين الذاتية: ممارساتنا الاجتماعية، وقناعاتنا الأخلاقية، ومنتجاتنا الثقافية. وهناك أيضاً مصلحة بشرية ثالثة بالتحرر، هي مصلحة مستمدّة من الحاجة البشرية إلى توجيه الذات في عالم يقيّدنا إمّا من الداخل أو من الخارج وبصورة ليست شرعية. وهذه المصلحة تنتج معرفة تشترك بشيء ما مع كلا المعرفتين الأخريين وتؤدي إلى قيام فروع نقدية معينة، خاصةً التحليل النفسي و**النظرية النقدية**. ولقد تناولتُ هذه الأفكار بشكل مفصّل في الفصل السابع، وأذكرها هنا لكي ألقي الضوء على واقعة أنّ ما كان يهدف إليه هابرماز هو أن يتحاشى مزالق النظر إلى المعرفة على أنّها لا تعدو أن تتعلق بالسيطرة، أو بالسياق الذي أنتجها.

ويرمي عمل هابرماز اللاحق على العقلانية التواصلية إلى الغاية ذاتها وإنْ يكن بطريقة مختلفة. فبدلاً من القول إنّ المعرفة جميعاً شيء واحد، راح هابرماز يبيّن كثافة المعرفة الاجتماعية، وتعقيدها. وقبل هذا وذاك **عقلانيتها الكونية**. وهو يتحدّى الفكرة التي مفادها أنّ ما يجري في العالم الاجتماعي هو أمر اعتباطي و"ذاتي"، ويرى بعكس ذلك أنّ له أساسه المنطقي النوعي والمحدّد. وتكمن أهمية عمل هابرماز في إلحاحه على أنّ العالم الاجتماعي هو عالم عقلاني وأنّنا ما إنْ نفهم الطبيعة النوعية لهذه العقلانية حتى يكون بمقدورنا أن نقوّم صحّة الظواهر الفعلية التي تنطوي عليها. فلا ينبغي أن نستسلم لفكرة أنّ المعارف الاجتماعية تتعلق بالسياق وحده وترتّد إليه، أو أنّها تتعلق بالسيطرة وحدها وتقتصر عليها.

ومع أنّ هابرماز لم يعد يستخدم مفهوم "الوضعية الكلامية المثالية"، ذلك المفهوم بالِغ الطوباويّة، إلا أنّه مفهوم يكمن في القلب من مشروعه. فـ "الكلام المثالي" يشير إلى ما يشكل بالنسبة لهابرماز السمة الأساسية للتواصل البشري عبر اللغة. ففي حين تتناقل الحيوانات معلومات عبر أصوات يمكن أن ندعوها لغة، فإنّ لدى البشر القدرة على التوصّل إلى **توافق**. ومثل هذا التوافق يقتضي شخصين أو أكثر يتبادلان الأفكار بحرّية ويقبلان قبولاً متبادلاً

صحّة ادّعاءات واحدهما الآخر بغية التوصّل إلى اتفاق عقلاني. ونحن نعلم بالطبع أنّ البشر في الأحوال اليومية يطوّقهم ما لا يحصى من القيود، كالقوة الاقتصادية، والإيديولوجيا، والقوى غير الواعية. غير أنّ هذا ما يشير إليه هابرماز؛ ففي معظم الأحوال، ما يترسّخ ويسود هو التوافق اللاعقلاني. وهو لا عقلاني لأنّه ينافي أساس التواصل البشري، والذي هو التوصّل إلى اتفاق مشترك يتّم بحرّية.

ويمكن أن نتساءل، بالطبع، ما الذي يفرض علينا أن نعتبر هذا التوصّل إلى توافق لباب التواصل بواسطة اللغة؟ ويكاد الجواب الذي يقدّمه هابرماز أن يكون جواباً ظاهراتياً حيث يطلب منّا أن نفكّر بما نفعله حين نتكلم. فنحن نحاول على الدوام أن نُقْنِع الآخرين بصحّة رؤيتنا للأمور ونتطلع إليهم كيما يثبتوا ذلك أو ينفوه. وقد نكذب عليهم عامدين، بل ويمكن أن نخدع أنفسنا بأشياء، لكنّ الهدف من قول ذلك كلّه هو إقناع الآخرين بأنّ هذا هو الحال.

ولا حاجة للقول أنّ نقاشاً واسعاً كان قد جرى حول هذا الوجه المثالي من أوجه عمل هابرماز حين يحاول أن يضفي عليه طابع الكونية والشمول بجعله أساس "أخلاقياته الخطابية" (هيلر 1984:1985، إنغرام 1987:1999: الفصل السابع). فكيف يمكن للأفراد الفعليين بأيّ حال من الأحوال أن يحسبوا ما هو في مصلحة الجميع على نحوٍ متبادل ويخدم التوصّل إلى توافق؟ وحين تجابه وقائع القوة والسلطة أولئك الذين يحتلونَ موقع الخاضع، هل ينبغي أن يشعر هؤلاء أنّهم مضطرون لقبول فكرة عامّة معيّنة عن الخير العام أو الصالح العام؟ وعلى سبيل المثال، إذا كان المرء يعمل في شركة حيث تُتَّخَذْ القرارات لتعزيز مصالح هذه الشركة لكنها تؤثّر سلباً على عدد من البشر، فهل يُفْتَرَض بأولئك البشر أن يقبلوا بمعيار التبادل كرمى لصالح الجميع العام، أم يرفضوا ذلك المعيار ويتصرفوا على نحو نفعيّ في محاولة لتحقيق مصالحهم الخاصة وضمانها؟

ولعلَّ تصّور هابرماز عن التواصل عبر اللغة أن يكون أيضاً ذلك التصور المفرط في عقلانيته، حيث أننا حين نتكلّم لا نعرف على الدوام ما نحاول أن نقنع به الآخرين. وقد يكون الأمر، كما يلاحظ آدم فيليب (2000: XIII)، "أنّ المرء لا يقول بالضرورة شيئاً ما أو يكتبه لأنّه يصدّقه، بل كي يكتشف ما **إذا** كان أحدٌ ما يصدّقه". ومثل هذا الرأي لا يتعارض مع دعاوى هابرماز المتعلقة بالطبيعة التبادلية للتواصل، لكنه يشير إلى أنّ تلك الطبيعة أشدّ

تردّداً وابتعاداً عن الحسم مما يفترض هابرماز. وعلى سبيل المثال، فإنّ المرء لا يمكنه بأيّ حال من الأحوال أن يعرف مسبقاً ما الذي ستتمخّض عنه محادثة ما.

والحال، أنّ ما يمثّل مشكلةً بالنسبة لنا، إضافةً إلى طوباويّة هابرماز، هو تلك الخاصيّة الشكلية والمجرّدة التي تتّصف بها أفكاره. فعلى الرغم من أنّه يقدم "الوضعية الكلامية المثالية" بوصفها تقوم على سمة جوهرية من سمات الحياة اليومية، فإنّه يلحّ بالمثل على أنّها تشير إلى شيء افتراضي، وليس فعلياً. فالمرء لا يقع على "كلام مثالي" حتى في حلقات البحث الجامعية، حيث يُفْتَرَض أن تسيطر قوة الحجّة الأفضل وحدها، وحيث يظهر الخطاب في "أنقى" حالاته. واعتقادي، أنّ هذا المفهوم جدير بأن يستخدمه علماء الاجتماع الذين يرغبون في تحدّي مجموعة من الترتيبات الاجتماعية التي تبدو مقبولة لدى الجميع، أمّا بمعنى أوسع فينبغي أنّ يُنْظَر إليه على أنّه ينبع من توافق لا عقلاني. وكما هو الحال بالنسبة لأعمال أسلاف هابرماز، فإنّ هنالك مما ينبغي استكشافه وتحدّيه أكثر بكثير مما يمكن لي أن أورده في هذا المقام. غير أنّ عمله إذا ما كان جديراً بالقراءة، فذلك لأنه يفتح، مثل أعمالهم، آفاقاً للفكر تتحدى الافتراضات التقليدية المتعارف عليها ويوسع فهمنا لما يجري.

وبالنسبة للقارئ المحتمل الذي يمكن أن يشعر بأنّ **النظرية النقدية** طوباوية على نحو ساذج وغبي إذْ ترفض أن تقبل الأشياء كما هي، فإنّني أعتقد، على العكس، أنّ طوباويتها هي التي يجب أن تلفت انتباهنا، فالطوباوية لا تدور حول اختراع شيء ما من العدم، بل تدور حول استخدام المرء خياله وقَدْرٍ من الذكاء في التعالي على حدود ما هو "واقعي" في الوقت الراهن. وهي تشتمل على تفعيل الإمكانات الكامنة في "ما هو قائم" كيما نلقي بنظرة إلى ما يمكن أن يقوم؛ أي أنّها تشتمل فعلياً على كشف الواقع مزيداً من الكشف، وليس على المقامرة به والمبالغة فيه. وهي لا تعني أن نرفض "الحكايات الصغرى" لدى ليوتار، أو جزئيات الحياة، كرمى لما هو كونيّ ومجرّد، بل تعني تعزيز العلاقة بين الاثنين. وفي زمنٍ نعيش فيه في عالم واقعي مفرط خالٍ من المعنى، إذا ما كان بودريار على صواب، فإنَّ الاعتماد على الروح الطوباوية لدى **النظرية النقدية** يكون أكثر أهمية من ذي قبل. فالعالم الذي لا يمكنه أن يتوقّع ما هو أشدّ حيوية من "الطريق الثالث" الذي يقدمه غيدنز سرعان ما سيغدو عالما بارداً، وكئيباً، وبلا هدف.

وبالمثل، وإزاء قارئ يمكن أنّ يشعر بأنّ مثل هذا العمل "قد فات أوانه"، ومن الخراقة كتابته، أو أنّه لم يعد دارجاً بعد أن تجاوزته أعمال أحدث، فإنني أرى أنّ قراءة **النظرية النقدية** لا تزال بمقدورها أنّ تنير لنا حقيقة العالم الذي نعيش فيه.

خاتمة:

لدى تناول غادامير (1989: 284–290) قراءة النصوص "الكلاسيكية"، علّق على غرابة اكتشافه أنّنا غالباً ما نفضّل قراءة كتاب كلاسيكي على قراءة كتاب حديث. ومع أنّ كلام غادامير كان يجري على الكتب التاريخية، إلا أنّ الشيء ذاته يصحّ على النظرية الاجتماعية. فالمنشورات الحديثة قد تكون أفضل من حيث معلوماتها الإمبريقية ولعلّها تشير إلى التطورات اللاحقة في هذا الفرع المعرفي، غير أنّ بمقدورنا أن نقرّ بذلك في الوقت الذي نجد فيه أنّ الأعمال الأقدم أعمق تبصراً. وثمّة ما يشبه ذلك في الروايات المكتوبة منذ قرون خلت؛ بل إنَّ ما كان يدور في خلد غادامير هو الفنّ الأدبي، والشعر على وجه الخصوص، بوصفه النمط المثالي لهذه الفكرة. وواقعة أنّ حيوات البشر المكتوب عنهم تختلف تماماً عن حياتنا، وأنّ أسلوب الكتابة شكلي أكثر من الأسلوب السائر الآن، لا تحول بيننا وبين فهم ما يحدث أو التماهي معه، ولا تمنعنا من أن نجد قوة معنى في أسلوبٍ لغويٍّ أشدّ تحفظاً. والحال، أنّ غادامير كان يتكلم على كلّ فهم أنّه "التحام آفاق"، حيث تبرز افتراضات الماضي والحاضر المسبقة قبالة بعضها بعضاً على نحوٍ حواريّ. وما يقوى النص الكلاسيكي على القيام به هو تصوير شيء ما بتلك الطريقة التي تبيّن لنا بمزيد من الوضوح ما نحن عليه الآن بالنسبة إلى الماضي.

يعتقد غادامير أنّ النصوص الكلاسيكية تكشف الواقع بأوضح مما تكشفه النصوص الأخرى. فهي تقاوم أن تُقْرَأ بسطحية على أنّها نتاج مباشر للسياق الذي ولّدها كما أنّها تؤوّلنا بمعنى غريب بقدر ما نؤولها. وما يعنيه غادامير بذلك هو أنّنا بقراءة هذه النصوص لا نواجه موضوعاً بما هو كذلك بل نَنْشَدُّ إلى علاقة تغيّرنا. هكذا نجد أنفسنا ونحن نخضع لتجربة تقع لنا، تجربة ليست من صنعنا؛ تجربة حيث يؤوّل النصّ حيواتنا سواء راقنا ذلك أم لا. ففي قراءة مثل هذا النصّ نجد حقيقة تلك الفكرة العادية إنّما الملغزة التي مفادها أنّ ثمّة شيئاً ما "يحفّزنا".

وغالباً ما يستخدم غادامير الكلمة الألمانية "einleuchten"، وتعني "يضيء"، حين يتكلّم على الحقيقة التي تكشفها مثل هذه النصوص. ونحن أيضاً، كثيراً ما نتكلّم على نصّ يُخْرِجُ إلى الضوء شيئاً ما، أو على كونه نَصّاً متبصّراً أو كاشفاً للأشياء وموضحاً لها. وفي كلتا الحالتين، فإنّ ما يلفت الانتباه هو فكرة وقوع شيء ما نَيِّر ومضيء. فمثل هذه النصوص قادرة على أنّ تكشف لنا أشياء عن موضوعها تتخطّى ما تقدر عليه نصوص أخرى. فهي تجمع معاً عناصر منفصلة متباعدة، وأشياء لا نعرفها إلّا قليلاً، أو نتخيّلها، أو نختبرها على نحوٍ عابر، وخيوطاً ما إنْ نضمّها بطريقة معينة حتى توقظ فينا إدراكنا للحقيقة.

ومعنى النصّ الكلاسيكي ليس معنى سكونياً، لأنّ مثل هذه النصوص ليست "فوق" التاريخ بل منطمرة فيه؛ فمعناها يتغيّر استجابة للأسئلة الجديدة التي تُطْرَح عليها. وهي تبرهن أنّها "كلاسيكية" إذْ تقدّم أجوبة عن أسئلة تبزغ في آفاقنا الجديدة. ويبقى سؤالاً مفتوحاً ما إذا كان علينا أنّ نعدّ نصوص **النظرية النقدية** نصوصاً "كلاسيكية"؛ إذ ليس لأحد أنّ يشرّع أو يسنّ القوانين لما يمكن أن يجده قارئ ما من قيمة في هذه النصوص. ومن المؤكّد أنني لا أرغب لهذه النصوص في أن تُفْرَض فَرْضَاً بوصفها جزءاً من مُعْتَمَد مُكرَّس، بل أرغب وحسب في أن تُقْرَأ بتصميم وتركيز وبشيء من طول الأناة. فهي ليست سهلة القراءة، غير أنّ طالباً علّق لي مؤخّراً بصدد ميشيل فوكو، ذلك الكاتب العسير بالمثل، فقال إنّ "عمل فوكو غالباً ما يكون أيسر بكثير وأوفر معنى من كثيرٍ من أعمال الذين يعلّقون عليه".

وقراءة التاريخ بإطلاقه ضدّ التيار، كما نصح فالتر بنيامين (259:1973) يمكن أن تكون مربكة، كما أنّها لا تتيح لنا تلك الراحة التي تتأتى من نسيان رعب الماضي، ولا ذلك السلوان الذي ينجم عن تخيّل أنّ الأشياء هي أفضل الآن بالضرورة. ومع ذلك، فإنّ العودة إلى أولئك الكتّاب يمكن أن تكون تَذْكِرَةً باهرة، وإنْ كانت حادّة، بالمكان الذي أتينا منه قياساً بالمكان الذي نحن فيه الآن. كما يمكن أن توفّر لنا أيضاً ذلك الفهم المتبصّر لما يمكن للمستقبل أن يكون عليه.



مسرد شارح بأهمّ المصطلحات

ما أريده لهذا المسرد هو أن يساعد على فهم بعض المفاهيم الأساسية التي استخدمتُها في الكتاب، وذلك عبر تعريفات أوليّة وحسب تعين القارئ على التقاط المصطلحات الأشد إيجازاً التي استخدمها **المنظِّرون النقديون**. فهذه المصطلحات غالباً ما تكون في أعمالهم واقعةً في شباك سجالات أوسع دون أن تُسْتَخْدَم على الدوام بتلك الطريقة المتّسقة. ولا ينبغي أن ننظر إلى عدم الاتّساق هذا بصورة آلية على أنّه أمر سيّء بقدر ما ننظر إليه على أنّه دافع للتفكير تنطوي عليه سجالاتهم ويدعو القارئ أو القارئة إلى تخصيب أفكاره أو أفكارها بتهجينها. وفي جميع الأحوال، فإنَّ بعض التعريفات الفاعلة مهما تكن ميكانيكية يمكن أن تكون عوناً على الفهم.

المظهر/الواقع
:Appearance/reality

عادة ما يُوضع هذان المصطلحان في تقابل واحدهما مع الآخر، وعند **النظرية النقدية**، أنّ المقاربات التي تقبل مظهر الأشياء على أنه الحقيقة كلّها هي مقاربات إيديولوجية لأنّها تعجز عن الرؤية إلى أبعد ممّا تجده أمامها مباشرة؛ فهي تقبل بسهولة ما يريد لها المجتمع أن تصدِّقه. وكلٌّ من الأمبريقية، لأنها تقيّد نفسها إلى الوقائع، وما بعد الحداثة، لأنّها تقيّد نفسها إلى مظهر الحياة الثقافية، تخفقان في الوصول إلى الواقع الذي يكمن خلف هذه الأشياء.

الفنّ المحاط بهالة
:Auratic art

هو الفنّ الذي يُحَاط بهالة من الأهمية شبه القدسية، وكان ڤالتر بنيامين الذي سكّ هذا المصطلح، قد تحدّى جزئياً مكانة هذا النوع من الفنّ "الرفيع" على أساس أنّه يعزّز رؤية للعالم بالغة الاحترام و"غير ديمقراطية". أمّا الفنّ المتاح لعموم الجمهور فيوفّر، بالمقابل، إمكانية أكبر للتحرر الإنساني. ويقرّ أدورنو، صديق بنيامين وزميله، بما للفنّ "الرفيع" من أساس طبقي، لكنه يرى على الرغم من ذلك أنّ خصائصه الأصيلة (المستقلة) أشدّ فاعلية بكثير

في كشف الواقع قياساً بالثقافة الجماهيرية. ويشير مصطلحا "الفنّ المحاط بهالة" و "الفنّ المستقل" إلى الشيء ذاته بِقَدْرٍ ما؛ أي إلى ذلك الفنّ الذي يرتفع فوق سياق إنتاجه وإنْ كان يحمل افتراضات ذلك السياق. وعند أدورنو، أنّ الهالة التي تحيط بمثل هذا الفنّ تظلّ ضرورة مؤسفة وتعيسة. أمّا بنيامين، من جهة أخرى، فيبدي استعداداً للمخاطرة بفكرة أنّ للثقافة الجماهيرية بعض خصائص الفنّ المستقلّ، دون العوائق غير الديمقراطية التي تضعها الهالة.

النرجسية الثقافية
Cultural narcissism:

هي نظرة ثقافية تشجّع الفرد على أنّ يكون معنيّاً بنفسه على نحوٍ مفرط، بحياته، وجاذبيته، وشعبيته، وهلمجرا. و"النرجسية"، كمفهوم، مستمدّة من أعمالِ فرويد التي تبيّن أنّ الطفل البشري يمرّ بصورة طبيعية في مرحلة يصدّق فيها أنّه مركز الأشياء جميعاً. غير أنّه يدرك بالتدريج أنّه ليس سوى أناً واحد بين أناوات أخرى. أمّا إذا صادفت هذه السيرورة عقبات و لم تنحلّ على نحوٍ وافٍ. فإنَّ النرجسية التي تستمر في حياة البالغ تغدو إشكالية وتعترض إقامة علاقات أصيلة. ويتفحّص كريستوفر لاش في كتابه **ثقافة النرجسية** (1979) تلك الطريقة التي تتضافر بها قوى اجتماعية متعددة لكي تنتج ثقافة تعزّز هذا الميل.

النقد
Critique:

هو ذلك الانتقاد الذي لا يكتفي بالانتقاد، بل يبرّر تحدّيه لشيء ما باستخدام المصطلحات ذاتها التي يستخدمها "موضوع" الانتقاد في وصف ذاته. هكذا يكون النقد بالنسبة لـ **النظرية النقدية**، محايثاً ويشير إلى تحدّي الدعاوى المزعومة التي يطلقها المجتمع عن نفسه بحقيقة ما يجري بالفعل. ومثل هذا النقد هو سيرورة ديالكتيكية تتيح لِلُبَاب الظاهرة العقلاني أنّ يبرز ويتكشّف.

صناعة الثقافة
:cultural-industry

مصطلح يستخدمه أدورنو وهوركهايمر بمعنى تحقيري في إلقاء الضوء على الطريقة التي استولت بها المصالح التجارية على الثقافة. وقد سكّا هذا المصطلح، خاصةً في كتابهما **ديالكتيك التنوير** (1972)، تعبيراً عن فزعهما إزاء ما للثقافة الجماهيرية من أثر أو مفعول يتمثّل في حتّ إدراكنا لما هو قيّم ثقافياً.

الفيتشيّة السلعية
:Commodity Fetishism

هي المبالغة في تقويم سلعة إلى الحدّ الذي تبدو فيه على أنّها تمتلك بصورة طبيعية خصائص تزيدها قيمة، في حين أنّها في واقع الأمر ذلك النتاج المُخَطَّط له من نتاجات العلاقات الاقتصادية الرأسمالية. وقد شدَّد ماركس على أنّ السلع تُنْتَج على نحو متزايد من أجل التبادل في السوق أكثر مما تُنْتَج من أجل نفعها ذاته. أمّا الجيل الأول من **النظرية النقدية** فقد ضخّم هذه الفكرة لكي يبيّن ذلك المدى البعيد الذي بلغته هذه العملية في الحياة المعاصرة، والطريقة التي تُصَمَّم بها السلع الآن مع "الوعد" بتحقق شخصي تنطوي عليه، ومثل هذه الوعود هي زائفة بالطبع.

الفعل التواصليّ
:Communicative action

هو الفعل الموجّه صوب اتفاق أو توافق مشترك. ويعارض هابرماز بين الفعل التواصلي والفعل العقلاني الهادف (الأداتي)، حيث يقوم هذا الفعل الأخير على أساس من الحوادث الإمبريقية التي يمكن التنبؤ بها نسبياً سواء كانت فيزيقية أم اجتماعية. وعلى سبيل المثال، فإنني إذا ما قدتُ سيارتي إلى المدينة في الساعة الخامسة بعد الظهر، فسوف تستغرق رحلتي وقتاً أطول لأنني أعلم أنّ هذه الساعة هي ساعة الازدحام. ومثل هذا الفعل يعني تنبّؤاً يصدر عن وقائع إمبريقية معروفة ومن ثم تُثْبَت التنبوءات ما إذا كانت صحيحة أم لا. ويمثّل العلم أرقى

درجة من درجات هذا النوع من الفعل. أمّا الفعل التواصلي، من جهة أخرى، فيقوم على أساس من المعايير التوافقية، التي تصوغ توقّعات أكثر من شخص واحد. وهذه المعايير ليست "صحيحة" أو "خاطئة" بالمعنى التقني، بل هي الأساس المفهوم على نحو متبادل ومُشْتَرَك للتواصل ولها **صحّتها** بين الذاتية الخاصة بها. وعلى سبيل المثال، إذا ما خرقتُ معيار الكياسة والتهذيب وكنتُ فظّاً، فذلك ليس "صحيحاً" أو "خاطئاً" بالمعنى التقني، بل يفترض الفعل مسبقاً أنّ لديّ أسباباً "صحيحة" لفعل ذلك، وهي أسباب سوف يفهمها الطرف الآخر إذا ما طُلِبَ مني أنّ أشرحها. والفعل التواصلي يعزّز عالم الحياة ويميّز خصائصه الفريدة من خصائص العالم الطبيعي. ويُدْخِل هابرماز مفهوم الفعل الإستراتيجي كمنزلة في منتصف الطريق بين الشكلين الآخرين من الفعل، معترفاً بأنَّ البشر في حياتهم اليومية يفعلون أداتياً حتى في إطار معايير متفّق عليها (انظر **الفعل الأداتي**).

الديالكتيكية

:Dialectical

أشكال من الفكر أو السجال تستكشف الصلات بين الأضداد؛ فهي تشتمل على التفكير أماماً وخلفاً بين فكرتين متضادتين على أمل إيجاد حالة ثالثة تجمعهما، لكنها تتعالى على كليهما. ويوسّع **المنظّرون النقديون** هذه الفكرة، متّبعين هيغل وماركس، بحيث تشتمل على الطريقة التي تتّصل بها الأضداد التاريخية فيما بينها وتدفع التاريخ قُدُمَاً. غير أنّ تشاؤم **المنظّرين النقديين** راح يزداد حيال الفكرة التي ترى أنّ التاريخ متّجه إلى أيّ مكان. ولقد أطلق أدورنو مرّة تعليقه الشهير الذي مفاده أنّ لحظة الديالكتيك (التاريخي) قد انقضت، وعنى بذلك أنّ اللحظة التي كان يمكن عندها للرأسمالية أن تُغَيَّر إلى شيوعية أصيلة، قد مرّت.

الإمبريقيّة

:Empiricism

نظرة سوسيولوجية وفلسفية ترى أنّ المعرفة تقوم حصرياً على رصد الوقائع وملاحظتها. أمّا المعرفة التي تخفق في تلبية هذا المعيار فلا يمكن اختبارها ولذلك لا يمكن اعتبارها معرفة. ولقد عارضت **النظرية النقدية** هذه النظرة انطلاقاً من أنّ الوقائع لا يكون لها معنى في

التحليل الاجتماعي إلا حين توضع في سياق من المعنى أوسع، وغير قابل للرصد والملاحظة. و"الإمبريقية"، كمفهوم وثيقة الصلة بـ "الوضعيّة" (انظر أدناه).

المادّية التاريخيّة
:Historical materialism

عادةً ما تؤخذ المادية التاريخية على أنّها مرادفة للماركسية. فماركس كان مادياً بمعنى أنّه نظر إلى الطريقة التي ننتزع بها الطعام والمأوى على نحو جمعيّ من الطبيعة الفيزيقية المادية بوصفها الأساس لبناء المجتمع. و"مادية" ماركس هي "تاريخية" لأنها تقوم على تحليل لأشكال الإنتاج أو أساليبه التي تطورت وظهرت تاريخياً. و"المادية"، كنظرة، غالباً ما توضع في تعارض مع "المثالية"، بإلحاحها على الأفكار بوصفها محرك التاريخ، الشيء الذي يصدّره ماكس فيبر في كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**. وفي حين تبدي "المادية" عن نبرة من الحتمية، مشيرة إلى أنّ الأفكار هي نتاج لعلاقاتنا بالعالم المادي وليست أشياء نبتدعها، فإنَّ "المثالية" هي ذات نهاية أكثر انفتاحاً، مشيرة إلى أنّ علاقاتنا بالعالم المادي هي ثمرة أفكارنا الواعية إلى هذا الحدّ أو ذاك. ولقد كان ماركس استثنائياً في أنّ "ماديته" قد اشتملت على إدراك أنّ وعي الذات البشرية يلعب دوراً مهماً في تطور أساليب الإنتاج المختلفة. كما كانت "مثالية" فيبر استثنائية أيضاً من حيث أنّه اعترف بوجود قوى غير الأفكار، تفعل فعلها في التاريخ.

المثاليّة
:Idealism

نظرة تلحّ على أفكار البشر الواعية بوصفها المحرّك الأساسي للتاريخ (انظر **المادية التاريخية** أعلاه).

الفعل الأداتيّ
:Instrumental action

هو الفعل الذي تحكمه القواعد التقنية. والذي تترتّب عليه نتيجة متوقّعة. وهذا التوجّه الأداتي نحو الأشياء، والذي يشكّل أساساً للعلم، لا يرى الأشياء إلّا بوصفها موضوعات

يمكن التلاعب بها. وهكذا، إذا ما مضيت في نزهة في الغابة وفي ذهني مثل هذا الموقف، فإنني لا أرى سوى مكان يمكن أنّ تُبْنَى فيه البيوت أو يمكن أنّ تُقْطَع فيه الأشجار لصنع الورق بدل أنّ أرى ما فيه من جمال طبيعي. ولقد رأى الجيل الأول في **النظرية النقدية** إلى مثل هذه النظرية التلاعبية في ضوء سلبي تماماً لأنها تختزل كلّ الأشياء إلى كونها موضوعات تُلْتَمَس السيطرة عليها والتحكّم بها. أمّا التجربة الفنية فهي ذلك النطاق الضيق الذي لا يزال يقاوم جزئياً هذا الميل. بيد أنّ هابرماز، من الجيل الثاني، كان أكثر تعاطفاً مع فكرة العقل الأداتي، ورأى فيه توجّهاً مهمّاً من أجل البقاء المادي والاجتماعي. كما أنّه أيضاً توجّه يشكّل أساساً للعمل في الحياة اليومية على هيئة **فعل عقلاني هادف**. فالعمل ينطوي بالضرورة على الفعل الهادف إلى تحقيق غايات معينة بأنجع طريقة ممكنة. بل إنَّ هابرماز يقسم الفعل العقلاني الهادف مزيداً من القسمة بحيث يشتمل على **الفعل الإستراتيجي**. ففي حين ينطوي الفعل العقلاني الهادف على موقف محسوب وبعيد عمّا هو شخصي، فإنَّ الفعل الاستراتيجي يتميّز بطابع شخصيّ، فهو يشتمل على بشر، أفراد أو جماعات، يفعلون أداتياً لتحقيق النجاح مستخدمين القيم الملائمة. وعلى سبيل المثال، فإنني يمكن أنّ أسعى، على مستوى شخصي، وفي وضعية رومانسية، لأن أفوز بالحظوة لدى شخص آخر، أو أنّ أستخدم طريقة "عاملهم بمودّة تَفُزْ بقربهم". وبالمثل، فإنّ الأحزاب السياسية يمكن أن تسلك على نحو استراتيجي تماماً لكي تحقق النجاح، بصرف النظر عن التوافق الذي تزعم أنّها قد توصلت إليه، والذي يجب أنّ ينطوي على موافقة الناخبين الأصيلة. وما يعترض عليه هابرماز هو تلك الغارات التي تشنّها هذه الأشكال المتعددة من الفعل الأداتي، بصورة غير ملائمة، على الحياة اليومية. ففي الحياة اليومية ينبغي أنّ تكون السيادة لـ **الفعل التواصلي** المهمّ بالمثل، لأنَّ لكلَّ شكل من الفعل عقلانيته الأساسية المشروعة، على الرغم من تضافر هذه الأشكال في الواقع الفعلي (انظر **الفعل التواصلي**).

عالم الحياة

: *Lebenswelt*، Life world

لقد أُخذَت هذه الكلمة الألمانية، *Lebenswelt*، من فلسفة هسرل الظاهراتية. وهي غالباً ما تُسْتَخْدَم في علم الاجتماع كمرادف لـ "الحياة اليومية". وفي حين سعى هسرل إلى وضع

"الموقف الطبيعي" الذي يَسِمُ الحياة اليومية خارج قوسين بغية التوصل إلى ماهية ظاهرة ما، فإن علماء الاجتماع، مثل ألفرد شوتز، يرون أنّ ما ينبغي تحليله هو التجربة المعيشة للفاعلين الاجتماعيين في عالم الحياة الخاص بهم. أمّا الجيل الأول من **المنظرين النقديين** فكان شديد التشكّك حيال أخذ تجربة الفاعلين كأساس لأيّ شيء يتعدّى اغترابهم. لكن هابرماز، من الجيل الثاني لـ **النظرية النقدية**، راح يبدي نبرة توفيقية حيال "عالم الحياة"، ويجد فيه إمكانية قيام توافق تواصلي أصيل بين البشر.

السرديات الكبرى
:Meta narratives

هي الحكايات أو الخطابات الكبرى التي تشكّل أساساً لنظرة العالم الغربي إلى نفسه من حيث "التقدم"، و"الحقيقة"، و"تحرر الذات". ويرى جان فرانسوا ليوتار أنّ هذه الحكايات لا برهان لديها سوى أنّها قد عُرِّفت أصلاً ومن قبل، لكنها لم تَعُدْ تُصَدَّق على أيّ حال حتى في الغرب. وبات الأهمّ الآن هو إبراز الحكايات الصغرى (Petits récits) وتصديرها والاحتفاء بتنوّع الحياة وتعقيدها.

الإنسان ذو البعد الواحد
:One-dimensional man

هو عنوان كتاب لهربرت ماركوزه (1964)، ويلتقط الفكرة التي مفادها أنّ موارد النقد في العالم الحديث قد اضمحلّت إلى حَدٍّ اختفت فيه عملياً إمكانية تصور مستقبل مختلف وأفضل. وهكذا، فإننا نعيش الآن في مجتمع ليس له سوى بعد واحد ألا وهو بعد الواقع القائم.

الأنطولوجيا (علم الكينونة)
:Ontology

دراسة "الكينونة"، أو ما يوجد فعلياً. وهي، إذْ يُعَبَّر عنها على هذا النحو، لا تحمل كبير معنى، غير أنّنا حين نسأل ما الذي يتكوّن منه العالم الاجتماعي في حقيقة الأمر، فإنَّ السؤال يصيب كبد الهدف. ولعلَّ إحدى الإجابات أن تكون أنّه يتكوّن من بشر؟ ولكن ما "البشر"؟ فنظراً للتنّوع الهائل لدى البشر المختلفين الذين يوجدون اليوم والذين وُجدوا في السابق، من الصعب أنّ نحدّد بدّقة ما البشر. وعادة ما يقدّم علماء الاجتماع افتراضات معينة في إجابتهم عن السؤال: ما هي طبيعة العالم الاجتماعي الأساسية؟ فقد افترض ماركس أنّ العالم الاجتماعي يتكون من علاقاتنا الجمعية بالعالم الماديّ، أي الكيفية التي يُنَظَّم بها الاقتصاد. أمّا دوركهايم، فقد افترض أنّه يتكوّن من "وقائع اجتماعية" مفروضة جميعاً، في حين افترض "التفاعليون" أنَّه ثمرة عدد لا يُحصى من "التفاوضات" الاجتماعية الفردية. ولقد رفض **المنظّرون النقديون** على الدوام أن يقدّموا توصيفات أنطولوجية خشية أن تعمل توصيفاتنا الراهنة على تثبيت الطبيعة الإنسانية في شكلها الحالي وتسفيه الفكرة التي مفادها أنَّ الطبيعة الإنسانية ظاهرة متطورة. بيد أنَّ ذلك لا يعني أنّه لم يكن لدى **المنظّرين النقديين** ضرب من الأنطولوجيا الضمنية.

التناقض الأدائي
:Perfomative contradiction

هو التناقض بين الدعاوى التي تُطلق في تواصل ما والطريقة التي تُوَصَّل بها. وكثيراً ما يستخدم هابرماز هذه الفكرة في تحدّي كتّاب آخرين. ويبدي "التناقض الأدائي" بعض الشبه بمصطلح "التناقض المنطقي" المألوف أكثر؛ غير أنَّه في حين يشير هذا المصطلح الأخير إلى التناقض بين منطق قولين، يشير المصطلح الأول إلى التناقض بين منطق قول معين ونيتّه **التواصلية** الأعرض. هكذا، مثلاً، يواصل الكتّاب ما بعد الحداثيين الكتابة متوقّعين أنَّ ما يقولونه هو الحقيقة، على الرغم من أنّهم ينكرون في كتابتهم صحّة مفهوم الحقيقة. ويستخدم هابرماز استراتيجية مماثلة في نقد أدورنو وسواه، فيرى أنَّ نبرتهم المتشائمة تناقض ما ترمي إليه المفاهيم الماركسية التي يستخدمونها.

فلسفة الوعي
:Philosophy of consciousness

نظرة فلسفية تقوم على فكرة انفصام واضح بين الذات والموضوع، ويستخدم هابرماز هذا المصطلح ليشير إلى نظرة ترى أنَّ العالم مكوَّن من ذوات إنسانية واعية تواجه عالماً خارجياً من الموضوعات منفصلاً ومستقلاً، بما في ذلك البشر الآخرون. ويقودنا هذا الافتراض (الأنطولوجي) لأن نحسب أنَّ العقل هو في جوهره أمر يتعلّق بذوات تحاول أنّ تتلاعب بعالمها من الموضوعات، أو بيئتها. ويؤكّد هابرماز، بالتعارض مع هذه الرؤية الأداتيّة، على أهمية وجود نموذج تواصليّ، حيث يُنْظَر إلى الذات في ضوء **بين ذاتي**. وهو يبرر ذلك بالإلحاح على هويةٍ إنسانيةٍ تبزغ ضمن الإطار الحواري لجماعةٍ لغوية من الجماعات (انظر **الفعل التواصليّ**).

ما بعد الحداثة
:Postmodernism

مفهوم اشتهر بصعوبة تحديده حيث نجد تعريفات مختلفة باختلاف الفروع المعرفية. ففي علم الاجتماع، هو في آنٍ معاً توصيف لما يجري في العالم المعاصر ونظرية حوله. فهو، كتوصيف، يشير إلى تهاوي كثير من الافتراضات التقليدية بشأن الهوية الاجتماعية. ويُعْتَقَد أنَّ تنامي الإعلام الجماهيري، وما يشتمل عليه من صور متعددة الأشكال ودائمة التجدّد، قد قوَّض جذرياً أيّ استقرار للمعنى، بما في ذلك هويتنا الاجتماعية. أمّا كنظرية، فهو يمثّل تحدّياً للنظريات الحداثية بإنكاره وجود معايير كونية شاملة يمكن أن نحكم من خلالها على أفكار مثل "التقدّم"، أو "الحرية"، أو "المعرفة". هكذا ترى ما بعد الحداثة إلى النظريات الحداثية التي تطلق دعاوى "كونية" على أنّها "كليّانية"، بمعنى أنَّ مثل هذه النظريات هي نظريات شمولية وطغيانية في واقع الأمر. أمّا ما بعد الحداثة، بالمقابل، فتلحّ على تعددية العالم الاجتماعي ووفرة الآراء المختلفة التي تبزغ منه.

الوضعيّة
:Positivism

هي اعتقاد بأنَّ المعرفة الفعلية صحيحة على نحو كونيّ شامل لأنّها تقوم على الرصد النزيه للوقائع بصرف النظر عن أصلها الاجتماعي-التاريخي، ولا تقوم على التأمل. وتدين شعبية هذا الاعتقاد بالكثير إلى النجاحات التي حقّقها العلم الحديث، حيث يبدو هذا الاعتقاد كأنّه يشكل أساس المنهج العلمي بإلحاحه على الموضوعية والخلوّ من أحكام القيمة. وثمّة في العلوم الاجتماعية معركة طويلة الأمد مع الوضعية. ويعود ذلك جزئياً إلى أنَّ معنى الوقائع الاجتماعية لا يكون "مُعْطَىً" أو "متعيّناً" في العالم الاجتماعي، بل يكون محلّ خلاف دائم، ومتغيّراً ومتأثّراً بوجهات النظر الخاصة لدى الفاعلين. أمّا اعتراض **النظرية النقدية** على الوضعية فهو اعتراض مضاعف أو ذو شقّين:

1-أنَّها تتعامل مع الوقائع كما لو أنّ معانيها "متعيّنة" فتجرّدها من الكلّية التاريخية الواسعة التي شكّلتها، وبذلك تقدّم صورة مشوَّهة لما يجري.

2-أنّها اعتقاد فاقد للقدرة على النظر إلى ذاته، حيث يخفق في تبيّن ما له من "مصلحة" في السيطرة على الأشياء والتحكّم بها كما يخفق في تبيّن أنّ هذه المصلحة تشكل جزءاً لا يتجزّأ من افتراضاته الخاصة. وذلك علاوة على أنّه لا يعترف بقيمة أشكال المعرفة الأخرى التي تتّسم بـ"مصالح" مختلفة عن مصلحته.

العقل
:Reason

قدرة البشر على إقامة صلات منطقية بين الظواهر، وبذلك تحقيق قَدْرٍ من السيطرة عليها. ويعارض **المنظّرون النقديون** هذا التعريف لما فيه من نبرة "أداتيّة". فلو كان العقل متعلقاً بالسيطرة على الأشياء وحسب لنجم عن ذلك أنَّ لـ **الفنّ** "عقله" أيضاً، وإنْ يكن عقلاً من نوع مختلف.

التشيّؤ
:Reification

هو السيرورة التي تتّخذ فيها ظواهر مُنْتَجَةٌ اجتماعياً خصيّة ثابتة، شيئيةً كما لو أنّها جزء من الطبيعة. وتشكّل قوانين "العرض والطلب" الاقتصادية أو "الأدوار الجنوسيّة" أمثلة على أشياء تبدو كما لو أنّها من وقائع الحياة الثابتة التي لا تحول، مع أنّها في حقيقة الأمر ثمرة أشكال معينة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية.

التسفيل الكبتيّ
:Repressive de-Sublimation

هو الإطلاق الواضح لدوافع مُصَعَّدَة، إنّما كي تعمل على نحو كبتيّ وحسب. ويرى ماركوزه أنّ الطابع الجنسي لِقَدْرٍ كبير من الثقافة الحديثة يستدعي منّا استجابات ليبيدية، إنّما بقصد بيع السلع وحسب. هكذا يمكن للمشاركة في ثقافة "جنسيّة" أنّ تكون مثيرةً لكنها ليست الطريق الملكي إلى السعادة، ذلك أنّ هذه الأخيرة تقتضي تحرراً أعمق.

التكامل الاجتماعي/تكامل النظام
:Social Integration/System Integration

تمييز كان قد أجراه في الأصل ديفيد لوكوود (1964)، في تحدٍّ لافتراضات نظرية النُّظُم لدى تالكوت بارسونز. ويشير تكامل النظام إلى الطريقة التي تتضافر بها عناصر المجتمع، مثل العائلة، أو العمل، مع بعضها بعضاً على المستوى البنيوي. أمّا التكامل الاجتماعي فيشير إلى الطريقة التي يتكامل بها البشر، على مستوى التفاعل، في قيم يُفْتَرَض بها أنّ تجعل حياتهم ذات شأن، وتُسْعدهم بهذه القيم. وتنزع نظرية النُّظُم إلى افتراض أنّ التكامل الاجتماعي ينبع بصورة آلية من تكامل النظام، الأمر الذي ينكره لوكوود، ذلك أنّ عناصر النظام قد تعمل عملها بانسجام وتناغم لكن ذلك لا يعني أنّ البشر سعداء بالعيش فيها. وتكمن أهمية هذا التمييز بالنسبة لعلم الاجتماع في قدرته على إدراك أنّ المجتمع مكوَّن من مستويات مختلفة ترتبط بعضها ببعض، إلا أنّ لكلّ منها واقعها المميز. وبالنسبة لـ **النظرية النقدية**، فإنَّ هابرماز يستخدم تمييزاً مماثلاً بين النظام وعالم الحياة. (يجد القارئ تناولاً لهذه "الثنائية" وسواها في آرشر 1996 وكارتر 2000).

الكبت الفائض
:Surplus repression

زيادة في الكبت الضروري للحفاظ على الحضارة. وكان ماركوزه قد سكَّ هذا المصطلح بغية التقاط الفكرة التي مفادها أنَّ المجتمعات الرأسمالية الحديثة قد تغلَّبت إلى حدٍّ بعيد على ضروب النقص المادي، لكنها لا تزال تُبقي البشر تحت سيطرتها من خلال مزيج من القلق الاقتصادي على العمل، والرغبة في شراء السلع.

الكلّية
:Totality

كلّ شيء، بما في ذلك نحن أنفسنا! برز مفهوم الكليّة إلى المقدمة في كتاب جورج لوكاش **التاريخ والوعي الطبقي**. فقد أراد أنّ يلقي الضوء على واقعة أنَّ الأشكال الحديثة من المعرفة هي أشكال جزئية ومفتَّتة على الدوام؛ والمطلوب إذاً، هو نظرية تربط هذه الأجزاء والشظايا في كلّ واحد. ورأى لوكاش أنَّ بمقدور الماركسية أنّ تقوم بهذا العمل. فهي النظرية الوحيدة التي تطرح أنَّها التقطت كليّة الأشياء كما بزغت في التاريخ، وأنَّ الماركسية ذاتها جزء من تلك الكلّية التاريخية. أمّا **المنظّرون النقديون** فقد رأوا، بطريقة أضيق وأقلّ ميتافيزيقية، أنَّ معظم المعرفة جزئي ومتشظٍّ ويحتاج إلى نظرة أوسع إلى الأشياء. (يجد القارئ تناولاً مفصلاً لمفهوم الكلّية، وبأقلام كتّاب مختلفين، لدى جاي 1984).

المصادر والمراجع



To help place the historical origin of texts where there is a long gap between first publication and its subsequent availability in English, I have put the original date of publication in square brackets

Adorno, T. W. (1941) 'On Popular Music', with the assistance of George Simpson, *Studies in Philosophy and Social Research*, IX (1), 17–48.

Adorno, T. W. (1945) 'A Social Critique of Radio Music', *Kenyon Review*, VII (2), 208–17.

Adorno, T. et al. (1950) *The Authoritarian Personality*, New York: Harper Row.

Adorno, T. (1967/68) 'Sociology and Psychology', Part 1 translated by Irving N. Wohlfarth, *New Left Review* 46, 67–80, Part 2 translated by Irving N. Wohlfarth, *New Left Review* 47, 79–97.

Adorno, T. (1973a) *The Jargon of Authenticity*, translated by Knut Tarnowski and Frederic Will, London: Routledge and Kegan Paul.

Adorno, T. (1973b) *Negative Dialectics*, translated by E. B. Ashton, London: Routledge and Kegan Paul.

Adorno, T. (1974 [1951]) *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, London: New Left Books.

Adorno, T. et al. (1976) *The Positivist Dispute in German Sociology*, London: Heinemann Educational Books.

Adorno, T. (1977) 'The Actuality of Philosophy', Telos, 31, 120–33.

Adorno, T. (1978 [1932]) 'On the Social Situation of Music', translated by Wes Blomster, *Telos* 35, 128–64.

Adorno, T. (1981) *Prisms*, translated from the German by Samuel and Shierry Weber, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Adorno, T. (1984) *Aesthetic Theory*, translated by C. Lenhardt, eds, Gretel Adorno and Ralph Tiedmann, London: Routledge and Kegan Paul. (see also Adorno 1997)

Adorno, T. (1989) 'Lyric Poetry and Society', in Bronner, S. E and Kellner, D. M., eds, *Critical Theory and Society: A Reader*, London: Routledge.

Adorno, T. (1991) *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, edited with an Introduction by J. M. Bernstein, London: Routledge.

Adorno, T. (1993) 'Theory of Pseudo-Culture', Telos, 95, 15–38.

Adorno, T. (1994) *The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture*, ed. Stephen Crook, London: Routledge.

Adorno, T. (1997) *Aesthetic Theory*, translated by Robert Hullot-Kentor, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Adorno, T. and Horkheimer, M. (1972 [1947]) *Dialectic of Enlightenment*, New York: Herder and Herder Inc.

Anderson, P. (1976) *Considerations on Western Marxism*, London: New Left Books.

Arato, A. and Gebhardt, E. eds. (1978) *The Essential Frankfurt School Reader*, New York: Urizon.

Archer, M. (1996) 'Social Integration and System Integration', Sociology **30** (4), 679–99

Barrett, M. and McIntosh, M. (1991) *The Anti-Social Family*, London: Verso Books.

Baudrillard, J. (1983) *In the Shadow of the Silent Majorities*, New York: Semiotext(e).

Baudrillard, J. (1988) *America*, London: Verso.

Baudrillard, J (1994) *Simulacra and Simulation*, translated by Sheila Faria Glaser, Ann Arbor: Michigan University Press.

Baudrillard, J. (1995) *The Gulf War Did Not Take Place*, translated and introduced by Paul Patton, Sydney: Power Publications.

Bauman, Z. (1989) *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press.

Bell, D (1979) *The Cultural Contradictions of Capitalism*, London: Heinemann.

Benhabib, S. (1986) *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press.

Benhabib, S. (1992) *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge: Polity Press.

Benjamin, J. (1977) 'The End of Internalization. Adorno's Social Psychology', *Telos* **32**, 42–64.

Benjamin, J. (1978) 'Authority and the Family Revisited: Or a World Without Fathers', *New German Critique*, **5**, 35–57.

Benjamin, W. (1973) *Illuminations*, translated by Harry Zohn, edited with an Introduction by Hannah Arendt, London: Collins/Fontana.

Bernstein, J. (1994) 'Critical Theory – The Very Idea (Reflections on Nihilism and Domination)', introductory essay in J. Bernstein, ed., *The Frankfurt School: Critical Assessments*, London: Routledge.

Bernstein, R., ed., (1985) *Habermas and Modernity*, Oxford: Polity Press with Basil Blackwell.

Best, S. and Kellner, D. (1991) *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, New York: The Guildford Press.

Bleicher, J. (1980) *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge and Kegan Paul.

Bloch, E. et al. (1977) *Aesthetics and Politics*, translated and edited by Ronald Taylor, Afterword by Frederic Jameson, London: New Left Books.

Bottomore, T. (1984) *The Frankfurt School*, Chichester: Ellis Horwood Ltd. and London: Tavistock Publications.

Bouchard, D. (ed.) (1977) *Language, Counter-Memory and Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, Ithaca: Cornell University Press.

Brand, A. (1990) *The Force of Reason: An Introduction to Habermas' Theory of Communication Action*, Sydney: Allen and Unwin.

Braverman, H. (1974) *Labour and Monopoly Capitalism; The Degradation of Work in the 20th Century*, New York: Monthly Review Press.

Bronner, S. and Kellner, D., eds. (1989) *Critical Theory and Society: A Reader*, London: Routledge.

Butler, J and Scott, J. W., eds. (1992) *Feminists Theorize the Political*, New York: Routledge

Calhoun, C. (ed.) (1992) *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge Mass.: MIT.

Carter, B. (2000) *Realism and Racism: Concepts of Race in Sociological Research*, London: Routledge.

Castoriadis, C. (1997) *The Castoriadis Reader*, translated and edited by David Ames Curtis, Oxford: Blackwell Publishers Limited.

Cook, D. (1996) *The Culture Industry Revisited: Theodor Adorno on Mass Culture*, Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers Inc.

Cook, D. (1998) 'Adorno on Late Capitalism: Totalitarianism and the Welfare State, *Radical Philosophy* 89, May/June, 16–26.

Cook, M. (1994) *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Craib, I. (1992) *Anthony Giddens*, London: Routledge, an imprint of Taylor and Francis Books Ltd.

Craib, I. (1989) *Psychoanalysis and Social Theory: The Limits of Sociology*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Craib, I. (1994) *The Importance of Disappointment*, London: Routledge.

Craib, I. (1997) 'Social Constructionism as Social Psychosis', *Sociology*, **31** (1), 1–15.

Craib, I. (1998) *Experiencing Identity*, London: Sage Publications.

Dallmayr, F. (1972) 'Critical Theory Criticized: Habermas's Knowledge and Human Interests and its Aftermath, *Philosophy of the Social Sciences* (2).

Debord, G. (1976) *The Society of the Spectacle*, Detroit: Black and Red.

d'Entreves, M. P. and Benhabib, S. (1996 [1981]) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Unfinished Project of Modernity*, Oxford: Polity Press in association with Basil Blackwell Publishers Limited.

Dews, P. (1986) (ed.) *Habermas, Autonomy and Solidarity: Interviews with Jurgen Habermas*, London: Verso, New Left Books.

Doane, J. and Hodges, D. (1987) *Nostalgia and Sexual Difference: The Resistance to Contemporary Feminism*, London: Methuen and Company Ltd.

Doyal, L. and Gough, I. (1991) *A Theory of Human Need*, London: Macmillan – now Palgrave Macmillan.

Dubiel, H. (1985) *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Dubiel, H. (1992) 'Domination or Emancipation: The Debate over the Heritage of Critical Theory', in *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, eds, Axel Honneth et al., Cambridge Mass: MIT Press.

Eder, K. (1998) 'Societies Learn and Yet the World is Hard to Change' *European Journal of Social Theory*, **2**, 195–215.

Foucault, M. (1979) *Discipline and Punish*, Harmondsworth: Penguin Books.

Frisby, D. (1972) 'The Popper-Adorno Controversy: The Methodological Dispute in German Sociology' *Philosophy of the Social Sciences*, 1 (2), 105–19.

Frisby, D. (1974) 'The Frankfurt School: Critical Theory and Positivism', in J. Rex ed., *Approaches to Sociology*, Routledge and Kegan Paul.

Fromm, E, (1942) *The Fear of Freedom*, London: Routledge and Kegan Paul.

Fromm, E. (1956) *The Sane Society*, London: Routledge.

Fromm, E. (1978 [1932]) 'The Method and Function of an Analytic Social Psychology: Notes on Psychoanalysis and Historical Materialism' in Arato, A. and Gebhardt, E. eds, *The Essential Frankfurt School Reader*, New York: Urizon.

Fromm, E. (1989a [1929]) 'Psychoanalysis and Sociology' in Bronner, S. E. and Kellner, D., eds, *Critical Theory and Society: A Reader*, London: Routledge.

Fromm, E. (1989b [1931]) 'Politics and Psychoanalysis' in Bronner, S. E. and Kellner, D., eds, *Critical Theory and Society: A Reader*, London: Routledge.

Gadamer, H-G. (1977) *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley: University of California Press.

Gadamer, H-G. (1989) [1960] *Truth and Method*, 2nd revised edn, translated and revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London: Sheed and Ward.

Gadamer, H-G. (1996) *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*, Oxford: Polity Press.

Giddens, A. (1987) *Social Theory and Modern Sociology*, Oxford: Polity Press.

Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity*, Cambridge: Polity Press in association Blackwell Publishers Limited.

Goffman, E. (1971) *The Presentation of the Self in Everyday Life*, London: Penguin Books.

Gouldner, A. (1971) *The Coming Crisis of Western Sociology*, London: Heinemann Educational Books.

Habermas, J. (1970) 'Towards a Theory of Communicative Competence', *Inquiry* **13**, 360–75.

Habermas, J. (1971a) *Towards a Rational Society: Student Protest, Science and Politics*, London: Heinemann Educational Books.

Habermas, J. (1971b) *Knowledge and Human Interests*, Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1974) *Theory and Practice*, London: Heinemann Educational Books.

Habermas, J. (1976) *Legitimation Crisis*, London: Heinemann Educational Books.

Habermas, J. (1979) *Communication and the Evolution of Society*, translated and with an Introduction by Thomas McCarthy, London: Heinemann Educational Books.

Habermas, J. (1983) 'Interpretive Social Science vs. Hermeneuticism', in *Social Science as Moral Inquiry*, eds, Norma Haan et al., New York: Columbia University Press.

Habermas, J. (1984) *The Theory of Communicative Action, Volume One: Reason and the Rationalization of Society*, London: Heinemann Educational Books.

Habermas, J. (1986) 'On Hermeneutics' Claim to Universality' in *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, ed., Kurt Mueller-Vollmer, Oxford: Basil Blackwell. Another translation of this essay appears in Bleicher (1980).

Habermas, J. (1987a) *The Theory of Communicative Action, Volume Two: The Critique of Functionalist Reason*, Cambridge: Polity Press in association with Basil Blackwell.

Habermas, J. (1987b) *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Oxford: Polity Press in association with Basil Blackwell Publishers Limited.

Habermas, J. (1988 [1971]) *On the Logic of the Social Sciences*, translated by Shierry Weber Nicholson and Jerry A. Stark, Oxford: Polity Press with Basil Blackwell Ltd.

Habermas, J. (1989 [1962]) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, translated by Thomas Burger with the assistance of Frederick Lawrence, Oxford: Polity Press.

Habermas, J. (1992) *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by William Rehg, Oxford: Polity Press.

Habermas, J. (1993a) 'Notes on the Development of Horkheimer's Work', *Theory, Culture and Society*, **10**, 61–77.

Habermas, J. (1993b) *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, Oxford: Polity Press.

Habermas, J. (1996) 'Modernity an Unfinished Project' in d'Entreves, M. P. and Benhabib, S. (eds) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: Polity Press with Blackwell.

Hansen, M. (2002) 'Mass Culture as Hieroglyphic Writing: Adorno, Derrida, Kracauer', in *Adorno: A Critical Reader*, eds, Nigel Gibson and Andrew Rubin, Oxford: Basil Blackwell.

Harding, S. ed. (1987) *Feminism and Methodology*, Bloomington and Indiana: Indiana University Press with Milton Keynes: Open University Press.

Heidegger, M. (1962 [1927]) *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson: Oxford: Basil Blackwell.

Held, D. (1980) *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, London: Hutchinson & Co Ltd.

Heller, A. (1984–85) 'The Discourse Ethics of Habermas: Critique and Appraisal', *Thesis Eleven*, X–XI.

Holub, R. C. (1991) *Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere*, London: Routledge.

Honneth, A. (1979) 'Communication and Reconciliation: Habermas's Critique of Adorno', *Telos* **29**, Spring, 45–61.

Honneth, A. (1987) 'Critical Theory' in *Social Theory Today*, eds, A. Giddens & J Turner, Cambridge: Polity Press.

Honneth, A. (1993) *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, translated by Kenneth Baynes, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Honneth, A. (1995) *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Recognition*, translated by Joel Anderson, Oxford: Polity Press.

Honneth, A. (1999) 'The Social Dynamics of Disrespect: Situating Critical Theory Today' in *Habermas: A Critical Reader* ed., Peter Dews, Oxford: Blackwell Publishers Limited.

Horkheimer, M. (1947) *Eclipse of Reason*, New York: Oxford University Press.

Horkheimer, M. (1949) 'Authoritarianism and the Family Today' in *The Family: Its Function and Destiny*, ed., R. N. Anshen, New York: Harper Row.

Horkheimer, M. (1972) *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Continuum Publishing Company, Herder and Herder.

Horkheimer, M. (1993) *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, Cambridge, Mass: MIT Press.

Horkheimer, M. and Adorno, T. (1973) *Aspects of Sociology by the Institute for Social Research*, translated by John Viertal, London: Heinemann Educational Books.

How, A. (1995) *The Habermas–Gadamer Debate and the Nature of the Social*, Aldershot: Avebury Ashgate.

How, A. (1998) 'That's Classic! A Gadamerian Defence of the Classic Text in Sociology', *The Sociological Review*, 46 (4), 828–48.

How, A. (2001) 'Habermas, History and Social Evolution: Moral Learning and the Trial of Louis XVI', *Sociology*, 35:1.

Hoy, D. C. and McCarthy, T. (1994) *Critical Theory*, Oxford: Blackwell Publishers.

Ingram, D. (1982) 'Habermas, Gadamer and Bourdieu on Discourse: A Communication Ethic Reconsidered', *Man and World*, 15, 149–61.

Ingram, D. (1987) *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven, Connecticut: Yale University Press.

Ingram, D. (1990) *Critical Theory and Philosophy*, Paragon Issues in Philosophy, Paragon House: New York.

Ingram, D. and Simon-Ingram, J., eds. (1992) *Critical Theory: The Essential Readings*, Paragon Issues in Philosophy Series, St Paul Minnesota: Paragon House.

Jacoby, R. (1977) *Social Amnesia: A Critique of Conformist Psychology from Adler to Laing*, Sussex: Harvester Press.

Jacoby, R. (1999) *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*, New York: Basic Books.

James, O. (1998) *Britain on the Couch: Treating a Low Serotonin Society*, London: Arrow Books.

James, O. (2000) 'Why Don't We Feel Happier?' The Ecologist, May.

Jarvis, S. (1998) *Adorno: A Critical Introduction*, Oxford: Polity Press.

Jay, M. (1973) *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research 1925–50*, London: Heinemann Educational Books Ltd.

Jay, M. (1984) *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept: From Lukacs to Habermas*, Berkeley: University of California Press.

Jay, M. (1985) *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, New York: Columbia University Press.

Jay, M. (1993) *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique*, London: Routledge.

Jay, M. (1996) 'Urban Flights: The Institute of Social Research between Frankfurt and New York', in D. Rasmussen, ed., *The Handbook of Critical Theory*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd. This essay is also to be found in Jay (1993).

Katz, B. (1982) *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*, London: Verso.

Kellner, D. (1973) 'The Frankfurt School Revisited: A Critique of Martin Jay's "Dialectical Imagination"', *New German Critique*, 4, 131–52.

Kellner, D. (1984) *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, London: Macmillan Press – now Palgrave Macmillan.

Kellner, D. (1989) *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Cambridge: Polity Press.

Kellner, D. (1995) *Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Postmodern*, London: Routledge.

Kellner, D. and Ryan, M. (1988) *Camera Politica*, Bloomington Indiana: Indiana University Press.

Kohlberg, L. (1971) 'From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with it in the Study of Moral Development', in T. Mischel, ed., *Cognitive Development and Epistemology*, New York: Academic Press.

Kraus, K. (1986) *Half Truths and One and a Half Truths: Selected Aphorisms*, Manchester: Carcanet Press.

Laing, R. D. and Esterson, A. (1968) *Sanity, Madness and the Family*, Harmondsworth: Penguin Books.

Lasch, C. (1977) *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*, New York: Basic Books.

Lasch, C. (1979) *The Culture of Narcissism*, London: Abacus Sphere Books.

Layder, D. (1990) *The Realist Image in Social Science*, London: Macmillan – now Palgrave Macmillan.

Layder, D. (1997) *Modern Social Theory: Key Debates and New Directions*, London: UCL Press.

Lee, D. and Newby, H. (1983) *The Problem of Sociology*, London: Hutchinson.

Lefebvre, H. (1991) *Critique of Everyday Life*, Volume 1, translated by John Moore with a Preface by Michael Trebitsch, London: Verso.

Leledakis, K. (1995) *Society and Psyche: Social Theory and the Unconscious Dimension of the Social*, Oxford: Berg Publishers Limited.

Lockwood, D. (1964) 'Social Integration and System Integration', in *Explanations in Social Change*, eds. G. K Zollschan and W. Hirsch, London: Routledge and Kegan Paul.

Loewald, H. W. (1980) *Papers on Psychoanalysis*, New Haven: Yale University Press.

Lukacs, G. (1971 [1922]), *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, London: The Merlin Press.

Lyotard, J-F. (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press.

MacPherson, C. B. (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Oxford University Press.

Marcuse, H. (1941) 'Some Social Implications of Modern Technology', *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 414–39.

Marcuse, H. (1955) *Eros and Civilisation: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press.

Marcuse, H. (1968 [1934]) *Negations: Essays in Critical Theory*, translated from the German by Jeremy J. Shapiro, Harmondsworth: Allen Lane The Penguin Press.

Marcuse, H. (1970) *Counterrevolution and Revolt*, Boston: Beacon Press.

Marcuse, H. (1972 [1948]) 'Sartre's Existentialism' in *Studies in Critical Philosophy*, translated by Joris De Bres, London: New Left Books.

Marcuse, H. (1973 [1941]) *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, London: Routledge and Kegan Paul.

Marcuse, H. 1978/79 'Theory and Politics: A Discussion between H. Marcuse, J. Habermas, H. Lubasz and T. Spengler', *Telos* **38**, 124–53.

Marcuse, H. (1979) *The Aesthetic Dimension: Towards a Critique of Marxist Aesthetics*, London: Macmillan – now Palgrave Macmillan.

Marcuse, H. (1994 [1964]) *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, with a new Introduction by Douglas Kellner, London: Routledge.

Martin, S. (1998) 'Renewing Aesthetic Theory' *Radical Philosophy* **89**, 46–47.

Marx, K. (1961) *Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production*, Volume 1, London: Lawrence and Wishart.

McCarthy, T. (1979) *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, London: Hutchinson and Company Limited.

McCarthy, T. (1982) 'Rationality and Relativism: Habermas' Overcoming of Hermeneutics' in J. B. Thompson and D. Held, eds, *Habermas: Critical Debates*, London: Macmillan Press – now Palgrave Macmillan.

Mouzelis, N. (1992) 'Social and System Integration: Habermas's View', *British Journal of Sociology* **43**, 267–88.

Miller, D. (1987) *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford: Blackwell.

Mitchell, J. (1987) 'Working for Progress', in *New Introductory Reader in Sociology*, 2nd edn, (ed.) Mike O'Donnell, Walton on Thames: Nelson.

Mueller-Vollmer, K. ed. (1986) *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Oxford: Basil Blackwell.

Nesbitt, N. (1999) 'Sounding Autonomy: Adorno, Coltrane and Jazz', *Telos*, **116**, 81–98.

Neumann, F. (1963 [1944]) *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933–44*, 2nd revised edn, Toronto: Oxford University Press.

Norris, C. (1992) *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War*, London: Lawrence and Wishart.

Ormiston, G. and Schrift, A. (1990) *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*, Albany: The State University of New York.

Outhwaite, W. (1987) *New Philosophies of Social Science: Realism, Hermeneutics and Critical Theory*, London: Macmillan Education Ltd – now Palgrave Macmillan.

Outhwaite, W. (1994) *Habermas: A Critical Introduction*, Oxford: Polity Press in Association with Blackwell Publishers.

Parini, J. (1998) *Benjamin's Crossing*, London: Anchor Transworld Publishing Ltd.

Phillips, A. (2000) *Promises, Promises: Essays on Literature and Psychoanalysis*, London: Faber and Faber.

Piccone, P. (1978) 'General Introduction', to Arato, A. and Gebhardt, E. (1978).

Pollock, F. (1941) 'State Capitalism: Its Possibilities and Limitations', *Studies in Philosophy and Social Science*, Vol. IX, reprinted in Arato and Gebhardt (eds) (1978), and in Bronner, S. and Kellner, D., eds (1989).

Pusey, M. (1987) *Jürgen Habermas*, London: Routledge.

Putz, P. (1981) 'Nietzsche and Critical Theory'. *Telos* **50**, 103–11.

Rasmussen, D. M. (1990) *Reading Habermas*, Oxford: Blackwell.

Rasmussen, D., ed. (1996) *The Handbook of Critical Theory*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

Rex, J. (1971) *Approaches to Sociology: An Introduction to Major Trends in British Sociology*, London: Routledge and Kegan Paul.

Ricoeur, P. (1981) *Hermeneutics and the Human Sciences*, edited and translated by John B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press.

Rockmore, T. (1989) *Habermas on Historical Materialism*: Bloomington and Indiana: Indiana University Press.

Rojek, C. and Turner, B. (2000) 'Decorative Sociology: Towards a Critique of the Cultural Turn' *The Sociological Review*, **48**, 4, 629–48.

Rose, G. (1978) *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, London: Macmillan Press – now Palgrave Macmillan.

Rose, G. (1992) *The Broken Middle: Out of Our Ancient Society*, Oxford: Blackwell.

Sennett, R. (1998) *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Working in the New Capitalism*, New York: W. W. Norton & Company.

Skinner, Q. (1969) 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory*, **8**, 1, 3–52.

Skinner, Q. (1970) 'Conventions and the Understanding of Speech Acts', *Philosophy* **20**, 120–38.

Skinner, Q. (1974) 'Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action', *Political Theory* 2, 3, 277–303.

Slater, P. (1977) *Origin and Significance of the Frankfurt School: A Marxist Perspective*, London: Routledge and Kegan Paul.

Smail, D. (1993) *The Origins of Unhappiness*, London: Harper Collins.

Smith, D. (1987) *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, Milton Keynes: Open University Press.

Stacey, J. (1990) *Brave New Families*, New York: Basic Books.

Stanley, L. and Wise, A. (1993) *Breaking Out Again: Feminist Ontology and Epistemology*, London: Routledge, an imprint of Taylor and Francis Books Ltd.

Stones, R. (1996) *Sociological Reasoning: Towards a Post-modern Sociology*, London: Macmillan – now Palgrave Macmillan.

Storey, J. (1993) *An Introductory Guide to Cultural Theory and Popular Culture*, London: Harvester Wheatsheaf.

Strinati, D. (1995) *An Introduction to Theories of Popular Culture*, London: Routledge.

Strydom, P. (1992) 'The Ontogenetic Fallacy: The Immanent Critique of Habermas' Developmental Logical Theory of Evolution', *Theory, Culture and Society*, **9**, 65–93

Tilman, R. (1999) 'The Frankfurt School and the Problem of Social Rationality in Thorstein Veblen', *History of the Social Sciences*, **12**, 1, 91–109.

Turner, B. and Elliot, A. (2001) *Profiles in Contemporary Social Theory*, London: Sage Publications.

Veblen, T. (1994 [1899]) *The Theory of the Leisure Class*, New York: Dover Publications Inc.

Weber, M. (1978 [1922]) *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, eds, G. Roth and C. Wittich, translated by E. Fischoff et al., Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Wellmer, A. (1991) *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Post-modernism*, translated by David Midgley, Oxford: Polity Press.

White, S. (1988) *The Recent work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.

Whitebook, J. (1995) *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Whitebook, J. (1996) 'Fantasy and Critique: Some Thoughts on Freud and the Frankfurt School, in Rasmussen (ed.), *The Handbook of Critical Theory*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1996.

Wiggerhaus, R. (1994) *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, translated by Michael Robertson, Cambridge: Polity Press in association with Basil Blackwell.

Williams, C. (2002) 'A Critical Evaluation of the Commodification Thesis', *The Sociological Review*, Volume 51.

Wilson, H. T. (1977) 'Science, Critique and Criticism' in O'Neill, J., ed., *On Critical Theory*, London: Heinemann Educational Books.

Wolin, R. (1994) *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, Berkeley: University of California Press.

Womack, P. (1999) 'Ac-cen-tchuate the Positive', *The Council for College & University English News*, Issue 10.

Wolff, J. (1975a) *Hermeneutic Philosophy and the Sociology of Art*, London: Routledge and Kegan Paul.

Wolff, J. (1975b) 'Hermeneutics and the Critique of Ideology', *The Sociological Review*, 811–29.

Zipes, J. (1994) 'Adorno May Still Be Right' *Telos* **101**, 157–67.

المؤلِّف في سطور

آلن هاو، من أكبر أساتذة علم الاجتماع. يعمل في جامعة وورشستر، حيث يلقي محاضراته على الطلبة الجامعيين وطلاّب الدراسات العليا. سبق أن صدرت له أعمال عدّة، من بينها:

- جدال هابرماز—غادامير.
- طبيعةُ الاجتماعيّ.

المترجم في سطور

- د . ثائر أحمد علي ديب.

- سوريا / اللاذقية / 1962.

- عضو هيئة تحرير مجلة "الآداب العالمية" الفصليّة التي يصدرها اتحاد الكتاب العرب-دمشق.

- رئيس تحرير مجلة "جسور" الفصليّة المعنيّة بالترجمة ودراساتها والتي تصدرها الهيئة العامة السورية للكتاب.

- يعمل(بعقد خبرة) في الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، وقد عمل فيها مديراً للترجمة لفترة.

- له عديد من الدراسات والأبحاث النقدية والفكرية المنشورة في الدوريات العربية.

- حرر عدداً من المواد في "الموسوعة العربية" التي تصدرها الهيئة العامة للموسوعة العربية-دمشق.

- شارك في كثير من المؤتمرات العربية والدولية المعنية بقضايا الثقافة والترجمة والأدب.

- ترجم عشرات الكتب من الإنجليزية إلى العربية، منها:

- تأملات في المنفى، إدوارد سعيد، دار الآداب-بيروت، 2003 .

- موقع الثقافة، هومي ك. بابا، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة، 2003.

- كلود ليفي شتراوس، إدموند ليتش، وزارة الثقافة-دمشق،2002 .

- فكرة الثقافة، تيري إيغلتون، دار الحوار-اللاذقية، 2001 .

- أوهام ما بعد الحداثة، تيري إيغلتون، دار الحوار-اللاذقية ، 2000.

- الله: سيرة، جاك مايلز، دار الحوار-اللاذقية، 1998.

- نشوء الرواية، إيان واط، دار شرقيات-القاهرة، 1997.

- نظرية الأدب، تيري إيغلتون، وزارة الثقافة-دمشق، 1995.

- فرويد وغير الأوروبيين، إدوارد سعيد، بالمشاركة، دار الآداب- بيروت، 2003.

- الاستشراق وما بعده، إعجاز أحمد وإدوارد سعيد، دار ورد-دمشق، 2004.

- علامات أُخذَت على أنّها أعاجيب: سوسيولوجيا الأشكال الأدبية، فرانكو موريتي، المركز القومي للترجمة - القاهرة، 2009.

- الجماعات المُتَخَيَّلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، بندكت أندرسون، دار قدمس-دمشق، 2008.

- رأس المال لكارل ماركس: سيرة، فرانسيس وين، العبيكان-الرياض، 2007.

- الترجمة والإمبراطورية، دوغلاس روبنسون، المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، 2005.

- ثلاثة وعشرون عاماً: دراسة في السيرة النبوية المحمدية، علي الدشتي، دار بترا-دمشق، 2004.

النظرية النقدية

هذا الكتاب واحدٌ من أفضل المداخل إلى ذلك التراث بالغ الخصوبة الذي قدّمته مدرسة فرانكفورت، أو النظريّة النقديّة. وهو لا يكتفي بماضي هذه المدرسة، بل يلحّ على ما لها من قيمةٍ وأهميّة في عالم اليوم المعقّد والمتقلّب.

ولقد بُني هذا الكتاب على نحوٍ يُظْهِرُ السياق الذي برزت فيه الأفكار وخيضت السجالات، حيث تلمع أسماء لوكاش، وهوركهايمر، وأدورنو، وماركوزه، وفروم، وبنيامين، وهابرماز، وغادامير، وبودريار، وليوتار، وغيدنز، وغيرهم كثير، في عملٍ يدلف إلى قرارة حقبتنا المعاصرة، وعميق فكرها، وجوهريّ قضاياها.

الغلاف: بسمة صلاح




9 789774 900464



